PENSAMIENTO

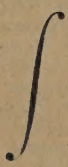
VOLUMEN DECIMOSEXTO

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.). — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 26

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Pens
Los Gatos, Calif.

ENERO - MARZO
NUM. 61 1 9 6 0 VOL. 16
M A D R I D

53983

V.16
1960

SUMARIO

Págs.

Teoría tomista de la causa instrumental y la crítica suareciana. por *Fernando Basabe, S. I.* 5-40
Evolución cósmica, por *Antonio Dúe, S. I.* 41-48
¿Unicidad sustancial del mundo anorgánico?, por *Ramón Puigrefagut, S. I.* 49-68

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Heráclito ¿"Ekpyrosis"?, por *Domingo Mayor, S. I.* 69-80
En el centenario de "El origen de las especies", por *Julián Ibáñez, S. I.* 81-90

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS. *a)* Recensiones:

Giers, J.: Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez.—*Lotz, J. B.:* Das Urteil und das Sein.—*Tymieniecka, A.-T.:* Essence et existence.—*Copleston, F.:* A History of Philosophy. Vol. IV.—*Bagot, J.-P.:* Connaissance et amour.

b) Reseñas:

De Greeff, E.: Psychiatrie et Religion.—*Schopenhauer, A.:* The World as Will and Representation.—*Natorp, P.:* Philosophische Systematik.—*Gentile, G.:* Opere. XXXI-XXXIV.—*Schütz, L.:* Thomas-Lexikon.—*Rey Altuna, L.:* La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos.—*Briceño, A.:* Disputaciones metafísicas.—*Campanella, T.:* De Sancta Monotriade.—*Svoboda, K.:* La estética de S. Agustín y sus fuentes—*Drioton, E.:* Les Religions de L'Orient Ancien.—*Lemaître, S.:* Hindouisme ou Santana Dharma.—*Joly, E.:* Qu'est-ce que croire?—*Bot, R.:* Pussiere Vivante.—*Ledre, Ch.:* La Franc-Maçonnerie.—*Fabrègues, J.:* Le Mariage chrétien.—*Bergounioux, F.-M.:* Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs.—*Manno, A.:* Sul rapporto tra le idee di Dio in Platone.—*Caturelli, A.:* Donoso Cortés.—*Ibeas, B.:* Problemas sociales.—*Todd, J. M.:* Las fuentes de la moral.—*Santo Tomás de A.:* Suma teológica. T. III.—*Varios autores:* Verbum vitae, X.—*Gutiérrez García, J. L.:* Doctrina Pontificia. II. Documentos políticos.—*Rodríguez, E.:* Doctrina Pontificia. III. Documentos sociales.—*Copleston, F.:* Filosofía contemporánea 97

Libros recibidos 132
CRÓNICA 133

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN. — *Jesús Muñoz, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa).—*J. Roig Gironella, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*S. Gómez Nogales, S. I.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—**Libros para recensión, revistas de canje, etc. L. Salcedo, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1960:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:
Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid (3).

Depósito legal: M. 919-1958.

TEORIA TOMISTA DE LA CAUSA INSTRUMENTAL Y LA CRITICA SUARECIANA

Un principio metafísico es el que rige la esencia dinámica de todo ser. Toda causa eficiente debe contener en sí misma la perfección de su efecto, bien sea de una manera eminente, bien de una manera formal. Sin embargo la experiencia y la inducción nos ofrecen una serie de causas segundas que parecen obrar en contradicción con tal presupuesto filosófico. Son causas que producen efectos esencialmente improporcionados, es decir, esencialmente superiores a su perfección entitativa y dinámica.

La experiencia cotidiana nos da a conocer lo que el vulgo llama "instrumentos de arte", que no son sino esa variedad de utensilios que el artista maneja para la producción de su obra artística. Quien hace la estatua de una manera eficiente e inmediata no es el artista, sino el escoplo, el buril, etc. ¿No parece pues que el Moisés de Miguel Angel supera con mucho las virtualidades y perfecciones de un mero instrumento material, mecánico, privado de toda inteligencia? Aquí tenemos por lo tanto una de esas causas que parecen sobrepasar en su línea de eficiencia las posibilidades de su perfección.

La inducción científica y filosófica nos habla de otros "instrumentos naturales" que por su misma esencia están destinados y ordenados a producir efectos más nobles, imposibles de estar contenidos en la perfección formal de la causa. Como clásicos ejemplos de la antigua ciencia cosmológica y psicológica suelen exponerse el calor, instrumento del fuego en la educción de la forma sustancial del mismo fuego; el germen, instrumento del viviente para engendrar otro viviente. Dentro de la filosofía tomista, aún hoy día, juega un papel muy importante la teoría instrumental de los accidentes en la producción eductiva de nuevas sustancias. También el fantasma y la especie inteligible desempeñan el papel de instrumentos en las teorías escolásticas del conocimiento.

Finalmente la doctrina teológica nos ofrece multtiud de "instrumentos sobrenaturales". Son causas naturales que son elevadas por Dios gratuitamente para producir efectos sobrenaturales. Tales son la Humanidad de Cristo respecto de los milagros por ella realizados; los Sacramentos de la Nueva Ley respecto de la gracia santificante; el fuego del infierno respecto de la pena de sentido que inflige a las almas de los condenados y a los espíritus angélicos caídos; y sobre todo las potencias vitales del hombre, su entendimiento y voluntad, respecto a los actos sobrenaturales de fe, esperanza, caridad y visión intuitiva de Dios.

El estudio y la investigación de este nuevo género de causalidad nos llevará a ahondar en la verdadera esencia dinámica de toda creatura, y su solución será clave que nos haga descifrar algunos de los mayores misterios de la Filosofía y Teología cristianas.

Antes de estudiar en otro artículo posterior la solución que Suárez da al problema metafísico de la instrumentalidad, nos limitamos en el presente trabajo a la exposición y crítica suareciana de la teoría instrumental que más predominaba en su época, que es la famosa teoría del movimiento, que por encontrarse en las obras de Santo Tomás y ser después comentada por Cayetano, ha venido a considerarse desde antiguo como la teoría tomista. Profesores y alumnos de las principales universidades de aquella época la defienden con agudeza en contra de las otras teorías de menor importancia, como la mera elevación extrínseca, o la recepción no de un movimiento, sino de una cualidad operativa. Al grupo de los defensores en la universidad de Salamanca, por ejemplo, pertenecían Bartolomé de Medina, Báñez, Baltasar Navarrete, Pedro de Ledesma, Martín de Ledesma, Pedro Soto, Alfonso Curiel y el especialmente interesante para nosotros Francisco Zumel por las relaciones que tuvo con Suárez precisamente en lo que se refiere a la potencia obediencial activa defendida por el último como solución de los instrumentos sobrenaturales. Entre otros autores citados por Suárez aparecen también los nombres del francés Juan Puteano y de los españoles Cabrera y Cabezudo [1].

Más aún, dentro de la misma escuela jesuítica encontramos con frecuencia la teoría instrumental del movimiento aplicada a los Sacramen-

---

[1] Omitimos las citas por aducirlas más adelante. En cuanto a ZUMEL, cf. *Comment. et Disput. in Universam 1-2 Divi Thomae*, q.112, a.1, d.3. Afirma haber sido él el primero en excogitar la teoría de la potencia obediencial activa y achaca a SUÁREZ de apropiarse teorías y doctrinas de otros como originales suyas. Sin embargo, en contra tenemos el valioso testimonio de JUAN DE CARTAGENA, quien afirma todo lo contrario, a saber, que fué ZUMEL quien "subtilem hanc sententiam... ex scriptis Suárez transcripsit" (Joann. a Carthagena, Select. Disput. in libros 4 sententiarum, d.1, c.7).

tos. Así el mismo Molina, Berlamino y el poco conocido pero muy digno de estudio Benedicto Pereyra, de gran influencia entre los jesuítas de su tiempo [2].

Sin embargo, hacemos notar que en estos autores jesuítas y en otros, en los que todavía prevalece la teoría del movimiento cuando se trata de instrumentos como los Sacramentos, se insinúa ya la teoría de la potencia obediencial activa en sus escritos sobre la actividad que nuestras potencias vitales ejercen en los actos sobrenaturales.

La Escuela Tomista ha continuado siempre defendiendo esta doctrina y podemos decir que ha sido una doctrina trasmitida en toda su ortodoxia, ya que si hoy día se presenta con algunas variaciones, son éstas meros matices insignificantes. Quizás esta ortodoxia máxima en la exposición de la causa instrumental se deba en parte a Juan de Santo Tomás [3], que con su claridad y profundidad características expuso la mente de Santo Tomás, interpretada ya por Cayetano y los autores arriba mencionados.

TEORIA INSTRUMENTAL DEL MOVIMIENTO

1. Mera exposición de la teoría.

Tres son las afirmaciones con que Suárez define y expone la teoría tomista.

En primer lugar, la causa instrumental produce realmente un efecto superior a sí misma. Para esto requiere, como condición necesaria, ejercer una acción propia y connatural, previa a la segunda acción que pondrá en virtud de la causa principal y que será la que produzca el efecto superior. Esta segunda acción es la que hace que el instrumento sea verdaderamente tal y sólo puede ponerla en cuanto que obra movido por el agente principal. La causa instrumental recibe esa moción transeúnte de la causa principal y esa moción es toda la razón de obrar en cuanto instrumento y es toda la razón de por qué puede producir un

---

[2] Cf. Molina, *Commentaria in Primam Partem Divi Thomae*, t.1, q.14, a.3, d.6, et t.2, a.5, d.2. Pereyra, *Physicorum sive de principiis rerum naturalium libri XV*, lib.8, q.8. Bellarmino, *Disputationes de controversiis Christianae fidei. De Sacramentis in genere*, l.2, c.11., "respondetur... quod sacramenta sint causae efficientes, etiam physicae, sed instrumentales; virtus autem divinitus indita non sit aliqua nova qualitas inhaerens spiritualis vel corporalis, sed sit solum motus, sive usus Dei".

[3] J. a Sto. Thoma, *Cursus Phil. thomis. Ph. N.*, t.1, q.26.

efecto que no se mide con su perfección, sino con la perfección del agente superior.

La primera y segunda afirmación, es decir, el que la causa instrumental realmente produzca el efecto superior y el que necesite de una acción previa connatural, las encontramos en Suárez al intentar éste refutar la interpretación que del instrumento dan algunos autores suponiendo que sólo de una manera dispositiva concurre a la efección del efecto superior, y no de una manera eficiente y directa. Al rechazar esta sentencia trae en su favor la autoridad de Sto. Tomás y dice:

"Por lo que dice Sto. Tomás, 3p., q.77, a.3, ad 3 et q.79, a.2, ad 3: Nada impide que la causa instrumental produzca un efecto superior y más noble que su misma especie. Ni Santo Tomás puede decirse que sea contrario a nosotros en otros pasajes de sus obras; al contrario, parece que defiende nuestra sentencia, pues no dice que el instrumento sólo de una manera dispositiva concurre al efecto del agente principal, sino que no participa de la acción del agente principal sino mediante su acción propia. De aquí que los tomistas digan que todo instrumento tiene dos acciones, una por la que obra algo propio y connatural en la cual no ejerce completamente su oficio de instrumento, y otra propiamente instrumental con la que inmediatamente influye en el efecto del agente principal" [4].

La tercera afirmación la hallamos al explicar Suárez la cuarta definición que suele darse de causa instrumental. "La causa instrumental es aquella que sólo actúa en cuanto movida por otra; por el contrario causa principal es aquella que por sí misma y sin moción de ninguna otra tiene la virtud de operar. Y esta explicación parece derivarse de las experiencias que tenemos al usar los instrumentos de arte. Estos nos son más conocidos y en ellos no se da otra manera de obrar. Por lo que Santo Tomás, *2 Cont. Gent.*, cap.21, argumento 4, dice que los instrumentos no pueden ser usados para producir algo sino por medio del movimiento, porque la esencia del instrumento es que mueva movido; y en el argumento 5 dice que el instrumento es medio entre la causa principal y el efecto, de tal manera que la eficacia del agente principal llegue al efecto mediante la moción que produce en el instrumento... Y la razón parece confirmar esta sentencia, puesto que el instrumento en cuanto tal no obra sino en virtud del agente principal; y como no puede el instrumento apoyarse al obrar en la virtud de la causa principal si no es que por ella es movida, se sigue que la razón formal de la causa instrumen-

[4] *Disputationes metaphysicae*, 17, 2, 12.

tal parece quedar bien explicada diciendo que obra en cuanto movida por otra, y consiguientemente la causa principal será aquella que no necesita de esa moción para obrar" [5].

Otros muchos textos de Suárez los encontraremos al exponer la refutación que hace de esta concepción tomista.

Veamos ahora la teoría expuesta por los mismos autores tomistas. Es éste uno de los casos en que más claro aparece el sentido objetivo de Suárez al exponer las sentencias de los adversarios. Más aún, los autores posteriores a Suárez, pertenecientes al tomismo, nos dan la misma doctrina reducida a las tres proposiciones de la verdadera eficiencia de un efecto superior, de la necesidad de una acción previa y connatural, y de la razón formal del instrumento que es obrar en cuanto movido por la causa principal. Acudamos a estos autores.

Creemos que con grandísimo acierto el P. Hugón comienza su exposición haciendo un detenido examen de los instrumentos artificiales, porque este análisis experimental es el que da origen a la argumentación tomista, según ya lo insinuó Suárez.

Nos dice el P. Hugón [6] que por la experiencia conocemos y adquirimos la noción de instrumento y que un detenido examen de esa experiencia hace que encontremos en él una virtud eficiente propia, y otra virtud y acción comunicada.

Miremos el hacha con que el leñador corta la arboleda; en esta observación conocerá en seguida el hombre que el hacha es un utensilio, un instrumento del que se vale otra causa superior. Pero hay que considerar al hacha en su doble fase de quietud y de movimiento. Considerada en su estado de reposo su misma forma externa nos indica que encierra en sí un principio de utilidad con relación a ciertos fines determinados. Para que en realidad sea útil debe, pues, poseer alguna virtualidad que la ponga al servicio del fin que se pretende obtener. Así, pues, por la mera inspección de la forma externa del hacha, concluímos que le pertenece en virtud de su instrumentalidad utilitaria cierta virtud propia con su correspondiente acción.

Consideremos ahora el estado de movimiento. El hacha es aplicada por el leñador, y sin esta aplicación caemos en la cuenta de que jamás podría obrar; y en cuanto ella cesa vuelve el hacha a su estado de inercia y reposo. Pero, sin embargo, descubrimos que la que corta es ella, aunque al mismo tiempo que ejerce su acción propia, la vemos concurrir a la producción de un efecto superior, la obra artificial.

---

[5] DM., 17, 2, 13.
[6] HUGÓN, *Cursus Phil. Thom.*, Met. Ont., t.4, q.2, a.5, n.3.

Hecho el análisis no queda sino exponer razonando lo que la experiencia nos ha ofrecido: La doble virtud del instrumento, una propia, previa y dispositiva, y otra comunicada con la que produce el efecto superior a su propia perfección y capacidad. El efecto supera la perfección del hacha, y de aquí concluimos que el hacha recibe otra virtud eficiente de la causa que la mueve, con la que queda elevada y en disposición de cooperar a la acción de la causa superior.

A continuación traslada el P. Hugón con proyección totalitaria e idéntica a los demás instrumentos naturales y sobrenaturales el esquema suministrado por el análisis de los instrumentos de arte [7].

Las notas características, por consiguiente, por las que la causa instrumental se distingue esencialmente de la causa principal son estas dos: La causa instrumental produce un efecto superior a sí y recibe una virtud transeúnte del agente principal. Si falta cualquiera de las dos notas la causa no será instrumental [8]. Porque aun suponiendo que la causa produjese un efecto superior a sí, no bastaría para adquirir la denominación de instrumento si no recibe esa moción transeúnte de la principal. Así, por ejemplo, el hierro caliente produce calor, y este efecto supera la virtud propia del hierro; sin embargo, se dice que el hierro calienta como causa principal [9].

La primera nota no ofrece dificultad en su intelección; sin embargo, sí la segunda. Veamos en qué consiste la virtud comunicada, esencial al instrumento. A esta moción se debe toda la razón de obrar del instrumento en cuanto tal.

Aunque sea una cita larga, queremos aquí transcribir íntegras unas palabras de Goudin, porque ellas nos manifestarán con claridad la di-

---

[7] "Itaque experientia nos docet securi et ceteris instrumentis competere virtutem et actionem propiam, virtutem et actionem communicatam. Prima cum sit innata non constituit instrumentum in ratione instrumenti; secunda dumtaxat dicetur et est instrumentaria" *(Ibid.)*.

Quizás alguno crea que ese "ceteris instrumentis" se refiera sólo a los demás instrumentos de arte; pero no es así, porque a partir de estas palabras el P. Hugón nos habla ya en general del instrumento "ut sic", y no precisamente del de arte.

[8] "Duo sunt quae requiruntur ad instrumentum et quibus distinguitur a causa principali; primum ut respiciat effectum nobiliorem se; secundum ut recipiat virtutem quamdam ab agente superiori".

"Si effectus instrumentum non excedit, virtus instrumenti adaequat effectum. At causa cuius virtus adaequat effectum est principalis. Ergo ut instrumentum a causa principali discriminetur, debet respicere effectum nobiliorem se" (*Ibid.*, n.4).

[9] "Id tamen non sufficit. Ferrum calefactum, v. gr., respicit effectum qui virtutem ferri excedit, sc. ignem, et tamen ferrum dicitur calefacere principaliter, quia virtus qua calefacit, propria effecta est ferro. Quocirca requiritur secundo ut instrumentum agat virtute non propria sed communicata a superiori agente" *(Ibid.)*.

ferencia que hay entre la causa principal y la instrumental y en qué consiste esa virtud recibida en el instrumento que lo constituye formalmente "in ratione instrumenti".

La causa principal es la que obra en virtud propia, y este obrar en virtud propia puede ser de tres maneras: La primera consiste en que esa virtud sea emanada como propiedad de la sustancia en que radica (Advertimos que los tomistas niegan la eficiencia inmediata de la sustancia.) La segunda no requiere que la virtud sea emanada de la sustancia, pero sí que se subordine a otra virtud que radique en un sujeto principal, v. gr., el hábito sobrenatural se subordinan en el obrar al entendimiento humano, virtud radical del alma espiritual; la tercera manera es muy imperfecta y se da cuando la sustancia meramente sustenta tal virtud. Leamos el mismo texto de Goudin [10]:

"De tres maneras puede una causa obrar con virtud propia. La primera en cuanto que la virtud eficiente es propiedad suya, como por ejemplo el calor es propiedad del fuego, y éste es el modo más perfecto. En segundo lugar, si la apropiación de la virtud eficiente se realiza mediante una subordinación. Esta virtud, por no ser propiedad de la sustancia, se subordina a otra virtud radical que sí lo es; por ejemplo el "lumen gloriae", que es el principio próximo con el que Dios es contemplado por el hombre, y la caridad, que es el principio próximo con el que Dios es amado, no son propiedades del alma, sin embargo se subordinan al entendimiento y a la voluntad, verdaderas propiedades del alma, como a principios radicales de estas acciones. Por esta subordinación el "lumen gloriae" y la "caritas" de tal manera son apropiadas por el hombre que cuanto el hombre haga mediante estos principios eficientes se deba decir que lo hace con virtud propia y como causa principal. Por último hay otra apropiación, más imperfecta, cuando la virtud eficiente principal se recibe en otro sujeto. La apropiación se debe a la sustentación. Y la razón es que todo accidente es del sujeto en que se sustenta y consiguientemente cualquier cosa que obre el sujeto mediante tal accidente se dice en alguna manera que lo obra el mismo sujeto y como causa principal. Así se dice que la luna y el agua caliente iluminan y calientan como agentes principales".

La causa instrumental, por contraposición a la principal, es la que obra no en virtud propia sino ajena. Este obrar en virtud ajena se debe a una participación incompleta y vial derivada de la causa principal en

---

[10] *Phil. Thom.*, t.II, *Physica*, I Pars, D. II, q.4, a.5, n.1.

el instrumento a modo de un movimiento activo que impele las fuerzas del instrumento a realizar algo superior a sus posibilidades [11].

A este movimiento activo y transeúnte "motio actuosa et transiens" la llaman los tomistas "virtud intencional", "virtus intentionalis". Es una cualidad flúida, una moción física, esencialmente vial y transeúnte, que precisamente por el hecho de ser vial "dirige nuestra intención al término para el cual se da y con el que se conmesura". Todo movimiento en este sentido es intencional por ser el tránsito de la potencia al acto y no tener un ser completo y permanente [12]. Se concluye de aquí que la "motio transiens" no pertenece a ningún predicamento, sólo reductivamente puede encuadrarse en el género de virtud eficiente; como la alteración que es movimiento hacia la cualidad, cae bajo el predicamento del género cualitativo [13].

Definiciones como las que acabamos de oír sobre la causa principal e instrumental las encontramos en casi todos los manuales tomistas.

Alvarez así nos declara la diferencia entre ambas causas: "La causa instrumental es aquella que ni siquiera radicalmente según su propia naturaleza concurre a la producción del efecto, sino la que coopera como canal que conduce la virtud eficiente del agente principal. No produce el efecto sino en cuanto es movida por el mismo agente principal" [14].

Bartolomé de Medina y Báñez, por citar algunos más de los contemporáneos de Suárez, nos enseñan lo mismo.

"El instrumento tiene dos acciones y por lo tanto tiene que tener también dos principios, uno propio, como por ejemplo los dientes agudos de la sierra; otro, participado por el agente principal, a saber, el movimiento con el que es movido por él... Este movimiento se llama también virtud intencional, por ser algo diminuto que media entre la causa y el efecto, algo que transmite la virtud de la causa al efecto... Este movimiento constituye a la causa instrumental en su esencia de instrumento y hace de lo que hasta ahora no era instrumento un verdadero instrumento" [15].

"El que la causa principal obre mediante un instrumento consiste esencialmente en esto, que la virtud del agente principal se aplique y

---

[11] "Cum scilicet vis qua causa agit nec est eius proprietas, nec subordinatur ulteriori virtuti quae sit eius proprietas, nec demum est ipsa virtus principalis quam sustentat, sed est solum participatio tantum incompleta et vialis a virtute quae est in causa principali in instrumentum derivata per modum motionis actuosae impellentis vires eius ad aliquem conatum maiorem proprio" *(Ibid.)*.

[12] HUGÓN, *l. c.*, n.11.

[13] *Ibid.*, n.6.

[14] *De auxiliis. Div. Grat.*, 1, 7, d.68, n.6.

[15] *Bart. Med.*, Exposit. in 3p., q.13, a.2, pp.101-191.

sea como transmitida al efecto por medio de él, de tal manera que el instrumento no concurre a la producción del efecto sino transmitiendo y aplicando al mismo la virtud del agente" [16].

Juan de Santo Tomás, con la diafanidad que le es característica, nos dirá también: "La razón formal y propia por la que la causa instrumental se distingue de la principal consiste en que aquélla obra movida por el agente superior, entendiendo la palabra "movida" como toda la razón y virtud de obrar y no únicamente si queremos darle un significado de concausación o condición" [17].

La mente de Santo Tomás creo que es clara. La multitud de textos que suelen traer sus discípulos para asegurar y confirmar que ésta es su doctrina, tienen indudablemente gran valor probativo, aunque haya quien intente interpretarlos de otro modo. Repetidas veces nos dirá Santo Tomás que: "La causa instrumental no obra por propia virtud sino por la moción con que es movida por el agente principal". "El instrumento obra en cuanto movido por el agente principal que es el que causa por sí mismo. De aquí que la virtud del agente principal tenga en sí mismo un ser completo y permanente, mientras que la virtud instrumental tiene un ser transeúnte e incompleto". "Al instrumento le compete una virtud proporcionada al movimiento, y el movimiento no es un ente completo, sino que es camino hacia el ente, como algo intermedio entre la potencia pura y el acto puro como se dice en III *Phisic.*, tex.6" [18].

Analizada la segunda nota característica de la causa instrumental, esa "motio transiens" que recibe de la causa principal, analizaremos brevemente su modo de obrar.

Según los análisis llevados a cabo al principio en el examen de los instrumentos de arte, parece que hay que admitir una doble virtud y una doble acción. La virtud propia e innata al instrumento y la virtud comunicada, recibida del agente principal. Cada una producirá su efecto. La primera, un efecto connatural que será disposición previa para que la segunda cause el efecto superior.

El mismo Snto Tomás nos habla de modo tajante y claro de estas dos acciones, y afirma que la causa instrumental no puede participar de la acción de la causa superior sin que ella produzca previamente con su virtud natural algo que sea disposición del efecto superior [19].

---

[16] BÁÑEZ, *Schol. Comment.*, in 1p., q.45, a.5, c.4.
[17] *Ph. N.*, I, q.26, a.1, p.515.
[18] Th. 3, q.62, a.1 et a.4; 4 Sent., dist. 1, q.1, a.4, quaestiunc. 5, sol.2.
[19] "Instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam ope-

Respecto de la acción propia, el instrumento no necesita nada más que la aplicación por parte de la causa principal; sin embargo, respecto de la acción instrumentaria necesita la "motio transiens" que al mismo tiempo la aplique y la eleve [20].

Los autores al explicar estas dos acciones hablan de modo que creamos que ambas tienen que ser realmente distintas, aunque es éste punto de divergencia entre los tomistas.

Los discípulos del Ferrariense y Alvarez sostienen la real distinción [21], los de Cayetano y Báñez admiten en algunos casos la distinción de razón [22].

El Ferrariense apoya su argumento en el principio de que acciones que tienen distintas causas y distintos términos se distinguen realmente; y éste es el caso de las dos acciones de instrumento [23]. Según esta explicación intenta el Ferrariense resolver aquellas dificultades que son precisamente las que obligan a Cayetano y Báñez a rechazar la real distinción en muchos casos. Para el Ferrariense no hay dificultad en admitir que la sierra, v. gr., tiene dos acciones, una propia y connatural que es la incisión, y otra propia del agente principal que es la educación de la forma artificial [24].

A Cayetano le basta cierta prioridad "in ordine naturae" en la acción propia del instrumento, y pone el ejemplo de la composición de un triángulo. La colocación de las tres rectas se debe a la virtud propia del instrumento, la forma triangular se debe a la otra acción, pero no realmente distinta [25].

---

ratur non in virtute propria..., aliam actionem propriam quae competit sibi secundum propriam formam" (III q.62, a.1, ad.1).

"Causa instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis" (I, q.25, a.5).

"Omne agens instrumentale exsequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et naturalem sibi" (2 *Cont. Gen.*, c.31).

Cf. BÁÑEZ: "Ad rationem instrumenti requiritur quod per aliquid sibi proprium operetur dispositive ad actionem principalis agentis... Haec argumenta probant de intrinseca et essentiali ratione instrumenti esse quod operetur propria virtute dispositive ad actionem principalis agentis" (*Commen.*, in 1p. q.15, a.5, conc.4).

[20] "Respectu actionis propriae, instrumentum non indiget nisi applicatione; respectu vero actionis instrumentariae, indiget motione quae simul elevet et applicet" (HUGÓN, *l. c.*, n.4).

[21] "Oportet ut instrumento in quantum est instrumentum competat duplex actio, una conveniens sibi secundum propriam virtutem, propter quam assumitur magis quam aliud instrumentum; alia conveniens sibi prout movetur a principali agente... Utrum autem istae actiones sint realiter distinctae, puto dicendum quod sic secundum doctrinam S Thomae (*Ferrar. Comm.* in S. C. G. II, c.21).

[22] CAIET., *Comm.*, 1, q.45, a.5. BÁÑEZ, *Comm.*, 1, q.45, a.5, concl.4.

[23] (*Ferrar. Comm.*, in S. C. G. II, c.21).

[24] (*Ibid.*).

[25] (CAIET., 1. q.45, a.5).

Juan de Santo Tomás, al resolver las dificultades de los adversarios que le muestran la identidad de acción, admite, siguiendo a Cayetano, la objeción y parece aprobar su solución [26]. El aduce el ejemplo de la sierra cuyas acciones se distinguen según formalidades [27].

Nosotros, con Suárez, opinaríamos que la teoría de la mera distinción de razón es antisistemática en el tomismo. Esta concesión que hacen Cayetano, Báñez y sus discípulos la encontramos con preferencia en la solución de dificultades y pocas veces en la exposición de la teoría.

Indiquemos el porqué de esta advertencia. Se afirma una y otra vez que el instrumento carece de toda virtud respecto del efecto superior que ha de producir; es decir, no tiene ninguna fuerza activa intrínseca, parcial o incoada, orientada a la producción del efecto superior; toda la virtud le viene de fuera. Esta es la nota que distingue a la causa principal de la instrumental. La moción es toda la razón de obrar del instrumento [28]. Ahora bien, si el instrumento, antes de recibir la moción actuosa, carece de virtud, es cero en orden a producir el efecto superior; ¿cómo podrá su acción terminarse en ese efecto por más mociones que reciba? La "motio transiens" será la que sola produzca el efecto, pero no el sujeto que la recibe, ya que éste no muda en nada su naturaleza. Si el sujeto carecía antes de virtud aun incoada, después carecerá de la misma virtud. Luego la acción previa y connatural del instrumento tendrá que tener un término distinto del efecto principal. Además, adelantando conocimientos, diremos que ésta es una de las razones por las que rechazan los tomistas la potencia obediencial activa.

Si resumimos la teoría instrumental del movimiento tal y como nos lo han expuesto los autores tomistas encontraremos los mismos tres principios fundamentales que señalaba Suárez.

---

[26] "Ad ultimum dicitur illam actionem instrumenti aliquando esse actionem praeviam et realiter distinctam a motione causae principalis sicut ablutio aquae et productio gratiae, quia sunt termini realiter distincti; aliquando vero solum est praevia actio virtualter, et secundum aliquam virtualitatem tantum quia termini ipsi solum formaliter sunt distincti et non realiter" (J. a Sto. Thoma., *Ph. N.*, I, q.26, a.2, p.529).

[27] "Sicut quando securis scindendo facit lectum, diviso quantitatis et forma producta per artem non sunt termini realiter distincti, sed formaliter secundum aliquos respectus et modos quibus figura illa aut divisio perfectior est. Et sic sufficit quod actio praevia sit secundum aliquam formalitatem, distinctam a forma artificiosa, non vero realiter distincta" *(Ibid.)*.

[28] "Sic ergo dicimus quod causa secunda principalis et instrumentalis indigent motione superioris ad agendum, sed in causa instrumentali "esse motam" est causa praecisa agendi, in causa vero principali est concausa vel conditio requisita" (J. a Sto. *Thoma., Ph. N.*, I, q.26, a.1, p.516).

1. La causa instrumental produce física y eficientemente un efecto esencialmente superior a sí.

2. El instrumento no puede ser elevado a producir este efecto si no recibe una moción transeúnte del agente principal. La moción transeúnte es la que produce el efecto superior; ella sola es toda la razón de obrar del instrumento en cuanto tal.

3. Antes, sin embargo, con cierta prioridad, por ol menos de razón, deberá el instrumento ejercer una acción previa y connatural, dispositiva del efecto superior.

2. Pruebas de la teoría instrumental del movimiento.

Juan de Santo Tomás será quien nos guíe por el intrincado laberinto de los argumentos. El sistematiza lo que sus predecesores enseñaron, y los modernos manuales tomistas son copia exacta de este autor.

La primera proposición que prueba Juan de Santo Tomás versa sobre la necesidad esencial de que la causa instrumental tenga íntima conexión con el efecto superior; si no, sería causa principal o no ejercería ninguna causalidad. "La razón, dice, es manifiesta; porque si el instrumento no influye eficientemente en el efecto superior a su virtud, sólo influirá en aquello que le corresponde a su virtud, y consiguientemente tendríamos una causa principal que obra por una virtud que adecua a su efecto y le presta su asimilación específica. Y si es así, no necesita servir y subordinarse a otra causa para producir tal efecto, en lo cual consiste la instrumentalidad. por tener ella misma suficiente virtud" [29].

El P. Hugón reduce brevemente a forma silogística las tres o cuatro páginas en que Juan de Santo Tomás desarrolla el argumento para probar la necesidad de la moción transeúnte y probar que a esa moción se debe toda la razón de obrar del instrumento [30].

"La virtud instrumental es aquella por la que una causa es capaz de alcanzar instrumentalmente el efecto de la causa principal. Y una causa se hace capaz de alcanzar instrumentalmente el efecto de la causa principal mediante la moción física que recibe de la causa principal. Luego la virtud instrumental consiste en la moción física con la que el instrumento es movido por la causa principal."

---

[29] (*Ibid.*, p.516.)
[30] (Hugon, *Ont.*, t.4, q.2, a.5, n.6).

Se prueba la menor del silogismo:

"El instrumento precisamente por ser movido por la causa principal se une a ella actualmente. Ahora bien, por ser la causa principal superior al instrumento, no puede el instrumento unirse a ella si no es al mismo tiempo ennoblecido y elevado. Luego el instrumento queda elevado al ser físicamente movido por la causa principal".

Expliquemos en pocas palabras el argumento. La moción transeúnte explica los hechos que tienen que verificarse en el instrumento. Si el instrumento es incapaz de producir un efecto por serle superior en perfección, tendrá que apoyarse, unirse a otra causa que diga proporción con tal efecto; sólo así la virtud de la causa principal suplirá su impotencia.

La moción transeúnte es la actual unión de la causa instrumental con la principal, no en orden estático sino en el orden dinámico de la eficiencia. Por el mismo hecho de estar actualmente recibiendo el influjo del agente principal, el instrumento es determinado a obrar el efecto que corresponde a su propia y limitada perfección. Y como en razón de este influjo actual el instrumento ha quedado elevado y habilitado para producir el efecto superior, respecto del cual no tenía ninguna virtud innata, se sigue que a ese influjo se debe toda la virtud y razón de obrar.

Juan de Santo Tomás añade que esta moción tiene que ser "algo previo en el instrumento, distinto del concurso simultáneo, porque es necesario que el instrumento quede constituído en acto primero con virtud proporcionada y ordenada al efecto, como enseña Santo Tomás, 3p., q.62, a.4, ad 1.um Y consta suficientemente que la causa no queda constituída en acto primero por el concurso simultáneo, sino en acto segundo, ya que no se distingue de la misma acción y del influjo en el efecto" [31].

Podría originarse una confusión al leer estas palabras de Juan de Santo Tomás. Si la "motio transiens" es previa a la producción del efecto y no simultánea, parece que el efecto no podrá provenir inmediatamente de ella. Se niega la conclusión, porque el que sea previa no quiere decir que no pueda ser también simultánea. "Es certísimo, nos dice, que el instrumento es movido para producir el efecto superior y que la moción se continúa en la misma actividad operativa; pero para que el instrumento sea movido debe recibir algo que sea previo a su obrar... Por consiguiente la moción también alcanza al mismo efecto y puede decirse de este modo que es simultánea; pero ante todo, a lo primero que afec-

[31] (J. A STO. THOMA, *Ph., N.*, I, q.26, a.1, p.518.)

ta la moción es a la misma causa instrumental y es esencialmente previa a su acción" [32].

La tercera y última proposición trata de la acción previa y connatural al instrumento. La razón es sencilla. Se trata de evitar que la causa instrumental sea mero canal por donde pasa la virtud del agente principal. Si es mero canal no se podría llamar al instrumento causa eficiente como de hecho lo es.

Todo instrumento debe tener virtud y acción propia de alguna manera dispositiva del efecto superior. Los instrumentos de las causas naturales requieren cierta proporción en su virtud y acción con el efecto de la causa principal. Los instrumentos sobrenaturales, sin embargo, no necesitan que su virtud y acción previa sea proporcionada al efecto para el cual Dios se sirve de ellos [33].

"El instrumento, para que sea verdadera causa, debe recibir la virtud de la causa principal no como un mero sujeto pasivo, sino como un principio eficiente. Si el instrumento no tiene ninguna virtud propia ni ejerce ninguna acción previa, no recibe la virtud de la causa principal como principio verdaderamente eficiente, sino como un mero sujeto pasivo que no coopera con el agente principal. Luego para que el instrumento sea verdadera causa debe poseer su propia virtud y acción" [34].

Y se confirma por el hecho de que hay que distinguir al instrumento del puro medio. Se llama "medio" a aquello que no ejerce ninguna operación y es únicamente trasmisor de la acción de la causa principal. Luego el instrumento no debe transmitir meramente la acción del agente superior, sino también obrar algo que sea disposición para la producción del efecto de la causa principal que se sirve de él [35].

---

[32] (HUGON, *Ont.*, t.4, q.2, a.5, n.10).

[33] (J. A STO. THOMA, *ibid.*, n.524. HUGON, *Ont.*, t.4, q.2, a.5, n.13.)

[34] (HUGON, *ibid.*)

[35] "Confirmatur. Debet distingui instrumentum a puro medio. Atqui medium dicitur quod nihil ex se ipso operatur, sed solum defert ad effectum actionem causae principalis. Ergo instrumentum non debet solum deferre actionem agentis principalis, sed operari aliquid dispositive se habens ad effectum causae quae eo utitur" (HUGON. *ibid.*).

Al final de toda esta argumentación añade el mismo P. HUGON: "Actio propria est natura saltem prior actione instrumentali, siquidem ad illam disponit, ita ut instrumentum non percipiat actionem instrumentalem nisi exercendo propriam" (*Ibid.*, n.14).

La acción propia del instrumento es, pues, siempre por lo menos "prior natura" que la acción formalmente instrumental, y, sin embargo, se admite la real identificación de ambas acciones en algunos casos. La prioridad de naturaleza, ¿no es la prioridad de causa a efecto o de prerequisito necesario para la producción del efecto? ¿Y la causa y sus prerrequisitos no son con necesidad metafísica distintos realmente del efecto?

3. Aplicación de la teoría del movimiento a las diversas clases de instrumentos.

De los instrumentos de arte no tenemos nada que añadir al análisis que de ellos hicimos al principio. Todo lo dicho allí acerca de la sierra se traslada al pie de la letra a los otros instrumentos del mismo género. Mayor interés ofrecen los instrumentos naturales y sobrenaturales.

Primer caso: Los accidentes y la educción de formas sustanciales.

El caso más corriente de los instrumentos naturales es el de los accidentes en la educción de formas sustanciales. Según la teoría instrumental tomista del movimiento, la sustancia en la que radican los accidente debería producir una moción transeúnte en el accidente que ha de usar como causa instrumental; el accidente, al recibir la moción, queda suficientemente aplicado para ejercer su propia acción dispositiva en el sujeto paciente, mientras la moción transeúnte sustentada en el mismo accidente educe en el sujeto la nueva forma sustancial, v. gr., del viviente.

Pero un principio metafísico admitido por los tomistas impide aplicar su teoría instrumental en toda su exactitud al caso de los accidentes. Según ellos, la sustancia es únicamente principio remoto y radical de las operaciones, pero nunca principio próximo e inmediato. Potencia y acto tienen que estar en un mismo orden de perfección entitativa; pero la operación es accidental, luego la potencia es también accidental. El principio próximo e inmediato tiene que ser siempre un accidente realmente distinto de la sustancia, al cual llaman potencia o facultad operativa [36].

Es imposible, por consiguiene, que la sustancia produzca la moción transeúnte; sería inmediatamente operativa. Mas el accidente carece de virtud para producir algo sustancial. Parece que se abre una interrogante insoluble. ¿Cómo se comportará el accidente en la generación de las sustancias?

Los autores responden unánimes a esta grave dificultad distinguiendo dos clases de instrumentos, el instrumento propiamente dicho "instrumentum quod agit", y el instrumento impropiamente dicho: "instru-

---

[36] Cf. J. a Sto. Thoma, *Ph. N.*, q.12, a.2, pp.223-224.

mentum quo agit" seu "ipsa virtus agendi". El primero es el que debe recibir el influjo actual de la causa principal, no el segundo [37].

Esta distinción la explican del siguiente modo. Cuando se trata de un instrumento que sea "supósito" o "principium quod agendi", como la sierra, el bastón, etc., entonces debe ser elevado por el influjo actual de la causa principal; pero cuando el instrumento es la misma virtud, la "virtus agendi", de la causa principal, en este caso, por su unión con la causa principal, permanece constantemente elevado y no requiere que la causa principal actualmente influya en él para que obre el efecto superior.

Segundo caso: el germen.

Hay otro instrumento natural que parece desvirtuar no sólo la teoría general de la causa instrumental, sino aun la misma acomodación hecha a los accidentes. Nos referimos al germen.

Parece esencial al instrumento que en el momento de obrar se encuentre unido a la causa principal; sin embargo, el germen obra su efecto como instrumento después de estar separado, alejado de su generante, en el supuesto común de la física del XVI, de que la educción de la nueva forma sustancial se verificaba a distancia del generante.

Aquí no valen las distinciones de "instrumentum quod" e "instrumentum quo", ni tampoco puede decirse que recibe una moción derivada de la causa principal, puesto que el germen puede producir su efecto muy posteriormente a su separación. La moción recibida ya no sería transeúnte sino permanente.

A esta objeción responden que en el germen siempre se da una virtud comunicada por el agente principal a modo de virtud transeúnte, aunque a pesar de ser transeúnte permanece mucho tiempo. Esto se debe a la Naturaleza que pudo proveer de modo maravilloso para que esa virtud transeúnte quedase encerrada en el germen; la virtud simpre está obrando, aunque muy lentamente [38].

---

[37] "Quando agitur de instrumento quod est principium agendi, sicut serra, baculus, debet elevari per aliquem influxum agentis principalis; sed quando instrumentum est ipsa virtus agendi causae principalis, tunc per suam coiunctionem cum causa manet habitualiter elevatum et sufficienter potens, unde non requiritur ut causa principalis aliquid actualiter influat ut immediate operetur" (HUGON. *Ont.*, t.1, q.2, q.5, n.10). Cfr. la misma doctrina en CAIET., I, q.51, a.3; J. A STO. THOMA, *Ph. N.*, I, q.12, a.3.

[38] "Huiusmodi granis et ovis inesse virtutem per modum motionis transeuntis affirmo). Fateor enim aliquandiu manere, quod natura providerit firmissima, quibus retineretur claustra... et semper movet... sed lente, ut vix progressus sensui pateat, non quia nullus est sed quia lentus" (GOUDIN, *Phil. Thom.*, t.2, 1p., d.2, q.4, a.5, n.2).

Tercer caso: el fantasma, instrumento en la producción de la especie inteligible.

Muy interesante es la explicación que se da del fantasma como instrumento para producir la especie inteligible en el entendimiento posible. Aquí se aplica la teoría antes expuesta.

El entendimiento agente, que se distingue realmente del posible, produce en el fantasma cierta moción transúnte, en virtud de la cual el fantasma queda elevado para producir la especie inteligible.

El fantasma tiene que concurrir a la producción de la especie inteligible; mas por ser material, sólo como instrumento puede concurrir a la producción de un efecto espiritual. Tiene, por lo tanto, que recibir del entendimiento agente una virtud que la eleve, y esta virtud no puede ser cierta virtud radical o algo que se reciba de modo permanente. Es una virtud espiritual transeúnte, y que precisamente por ser transeúnte, puede recibirse en el fantasma corpóreo. Sólo la virtud completa y permanente espiritual es la que no puede sustentarse en un sujeto material, porque sería accidente absoluto y perfecto y como tal proporcionado al sujeto. "Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur". Sin embargo, la virtud transeúnte esencialmente vial tiende necesariamente al término, por lo que debe proporcionarse a éste y no al sujeto que la sustenta [39].

Pero se requiere todavía algo más para que el fantasma obre como instrumento, y es que ejerza su acción previa dispositiva. Quizás sea éste otro de los casos en que sólo se admita una distinción de razón entre ambas acciones. Parece explicarse la acción previa como un "species sui similes inferre". El fantasma previamente presta, por así decir, su especificación representativa; y el que las especies inteligibles sean espirituales se debe a la virtud de la causa superior recibida en el fantasma, con la que queda formalmente elevado [40].

---

[39] "Ad probationem dicitur... illam virtutem esse spiritualem nec repugnare quod subiectetur in corpore, quia datur modo quodam virtutis incompletae et transeuntis... S. Thomas docet quod virtus spiritualis incompleta et per modum motus bene potest subiectari in re corporea, non tamen virtus per modum permanentis et in esse completo et perfecto" (J. A STO. THOMA., *Ph. N.*, I, q.26, a.1, p.520).

[40] "Phantasma exercet actionem praeviam dispositivam, quia operatur repraesentative et de se vim habet faciendi speciem sui similem. Phantasma nempe naturaliter potest species sui similes inferre et haec est operatio praevia dispositiva, sed quod istae species fiant spirituales, hoc provenit a virtute superioris elevante et hoc est virtus quam accipiunt phantasmata a causa principali" (HUGON, *Phys.*, t.1, q.2, a.6, n.9).

Instrumentos sobrenaturales.

Para los defensores de esta teoría no ofrecen especial dificultad la Humanidad de Cristo como instrumento de la Divinidad del Verbo en la ejecución de los milagros, ni los sacramentos como instrumentos de Dios para producir la Gracia Santificante.

Tanto la Humanidad de Cristo como los Sacramentos son verdaderos instrumentos en el orden eficiente y físico y consiguientemente obran recibiendo la moción transeúnte de la causa principal; antes producen ellos con su virtud propia el efecto previo, que en la Humanidad de Cristo será, v. gr., el tacto, la voz, etc., y en los Sacramentos, la unción, la inmersión en el agua, etc. La virtud transeúnte es de la misma naturaleza que en los demás instrumentos, es decir, esencialmente vial y proporcionada con el término que ha de producir y no con el sujeto que la recibe [41].

Hay diferencia, sin embargo, notable entre los instrumentos naturales y sobrenaturales. En los primeros la acción previa que ejercen es proporcionada y acomodada al efecto de la causa principal; de otra manera no se entendería el porqué de la diversidad de instrumentos. Así el artífice necesita de la agudeza de la sierra para cortar un árbol y no le basta el martillo. Y es que la acció propia de la sierra ns cortar, "scindere", proporcionada al efecto del agente principal, del artífice, que es la forma artificial que induce.

En los sobrenaturales esta acción previa no está acomodada al efecto superior. Dios no usa de instrumentos porque tenga necesidad de ellos, sino porque libérrimamente así lo determina y quiere. No se requiere, por tanto, que tales instrumentos guarden alguna proporción con el efecto sobrenatural. Además, los instrumentos naturales deben ejercer su acción propia en el mismo sujeto en el que se ha de producir el efecto superior. Los instrumentos sobrenaturales, no.

Pero, ¿para qué es necesaria una acción previa que ni se recibe en el mismo sujeto que la acción principal? La última razón es la señalada anteriormente: para que el instrumento no sea mero canal transmisor de la eficiencia de otra causa, para que no sea un sujeto exclusivamente pasivo.

Juan de Santo Tomás, al hablar de la acción propia de los instrumentos sobrenaturales, nos dice que obran dispositivamente "operari dispo-

[41] Cf., v. gr., BART. MED., *Exposit.*, in 3p., q.13, a.2, p.190-191.

sitive". ¿Es lo mismo "operari dispositive" que "operari dispostionem"? No, ésta es la distinción, reducida a términos escolásticos, entre la acción previa de los instrumentos naturales y sobrenaturales.

"Operari dispositionem" es producir algún efecto en el sujeto en el que se ha de producir el efecto superior, de modo que aquél sea disposición de éste, v. gr., la cortadura de la sierra en el leño del cual se educirá la forma artifical.

"Operari dispositive" es meramente modificar el modo de obrar de la causa principal. El agente principal obra de distinta manera, y consiguientemente, su acción será también diversa, cuando obra sólo y cuando obra ayudado por el instrumento. La modificación de la acción del agente principal debida al efecto previo del instrumento es lo que se llama "operari dispositive" [42].

Las potencias vitales en el ejercicio de los actos sobrenaturales.

Dos palabras antes de abordar la concepción tomista de la metafísica de la vida. La esencia de la vida es la inmanencia dinámica. La razón del viviente es el movimiento inmanente de sí mismo y en sí mismo. Pero al afirmarnos la escuela tomista que "ratio formalis vitae in sui motione consistit", intenta aclarar esta fórmula para evitar concepciones torcidas.

La vida que no sea divina supone, aun dentro de su misma inmanencia, que pasa de la potencia al acto y por lo tanto supone moverse a sí mismo y ese movimiento de sí mismo no puede deberse de una manera adecuada al sujeto viviente con perfecta inmanencia. El ser vivo creado se dice moverse a sí mismo en cuanto lo hace de una manera inadecuada, en cuanto se dan en él, dentro del mismo sujeto, diversas partes, de las cuales una mueve a la otra. Estas partes son los diversos órganos o las diversas potencias; así, por ejemplo, la voluntad mueve al entendimiento. O se dan en la misma potencia diversas potencialidades

[42] "Ut instrumentum elevetur a Deo, requiritur. quod exerceat aliquam propriam actionem ita, quod si omnino sit mortuum seu carens omni actione. non poterit elevari. Ceterum non requiritur quod operetur aliquem terminum, qui sit dispositio ad effectum principalis agentis in subiecto, in quo ponitur talis effectus, ita quod sint distincti termini res operata per propriam actionem et per elevationem, quarum una sit dispositio ad aliam, sed sufficit quamcumque rem operari in quocumque subiecto, ita quod ex parte modi operandi modificet actionem divinam, et hoc est dispositive operari" (J. A STO. THOMA, *Ph. N.*, I, q.26, a.2, p.524).

La razón es la indicada ya: "Supposito tamen quod illis (instrumentis) uti vult Deus, debent habere aliquam virtutem et actionem propriam; secus se haberent ut subiectum passive recipiens, vel ut purum medium deferens actionem divinam, non vero est principium active efficiens Deo Cooperans" (J. HUGON, *Ont.*, t.4, q.2, a.5, n.13).

para diversas operaciones, una de las cuales, reducida ya a acto, mueve a la otra. La conclusión inevitable es la que nos dice el erudito tomista P. Gredt:

"El comienzo de toda moción vital siempre es algo extrínseco" [43].

Es la consecuencia necesaria de los principios tomistas que rigen la metafísica del ser dinámico, derivados, según creemos, de la concepción física aristotélica del movimiento "omne quod movetur ab alio movetur". Podrá decirse que el viviente se mueve a sí mismo, que las facultades vitales se mueven a sí mismas, pero sólo en cuanto una facultad mueve a la otra o una parte del viviente mueve a la otra. Las potencias vitales superiores del hombre, como son el entendimiento y la voluntad, son esencialmente pasivas, y necesitarán para actuar otra facultad activa correspondiente. El entendimiento agente moverá al entendimiento formalmente tal, a la voluntad moverá el entendimiento y a los sentidos el objeto.

Supuesta esta concepción de la inmanencia vital resulta fácil dar la solución al problema del ejercicio de las virtudes teologales practicadas por el hombre.

La doctrina de la Iglesia nos enseña como verdad definida que ni sola la naturaleza ni sola la gracia son capaces de producir actos sobrenaturales, es decir, los actos que el hombre ha de poner para conseguir su salvación. El hombre coopera a la gracia. La actividad sobrenatural nace conjuntamente de la gracia y de la naturaleza.

En la teoría tomista de la causa principal como contrapuesta a la instrumental y en la teoría de la vida donde no se exige una inmanencia perfecta, la solución filosófica que se da a ese intrincado problema de la actividad mutua de naturaleza y gracia es relativamente sencilla.

Las potencias vitales del hombre, en cierto sentido, son causas principales y no instrumentales al obrar actos sobrenaturales. Y son causas principales porque obran esos actos "virtute propria", con virtud propia.

Recordemos que había tres maneras de obrar "virtute propria". La que nos interesa es la segunda de las allí citadas [44]. La virtud eficiente es comunicada a la causa por un agente superior, no de modo pasajero y transeúnte, sino de un modo permanente, y además, una vez comunicada, se subordina en su obrar a otra virtud radical propia de la causa. El alma es incapaz de producir, v. gr., actos de fe si no recibe de Dios el hábito de la fe; una vez recibido el hábito, éste en su obrar se

---

[43] GREDT, *Elementa Philos. Arist.-Thom.*, p.329.
[44] Cf. nota 10.

subordina al entendimiento, que es virtud radical del alma. Esto basta para decir que el alma como causa principal y vital ha obrado el acto de fe.

En la efección del acto sobrenatural, el hábito es el principio "Quo" total, es decir, sólo él produce físicamente el acto; sin embargo el acto se atribuye con toda propiedad a la potencia en que radica el hábito y consecuentemente al alma. ¿Cómo se puede hacer esta atribución? Porque la potencia no sólo sustenta al hábito, sino que obra radicalmente con él. Así el acto es cognoscitivo, volitivo, por la potencia humana, no por el hábito, aunque la potencia no influye en el acto sino a través del hábito recibido [45].

Cuando no hay hábito, como por ejemplo, en la conversión primera a la gracia, pueden darse varias explicaciones. La más común es que el acto de la conversión es causado por el hábito y el hábito a su vez causado por el acto de conversión. Esta mutua causalidad no repugna por ser en distinto orden. El acto de conversión, que no es otro que el acto de contrición, causa la gracia, que es el hábito, "in ordine causae materialis seu dispositive", y la gracia causa la conversión "in ordine causae efficientis" [46].

El fuego del infierno.

La sentencia común y antigua sostiene que el fuego del infierno atormenta a los espíritus condenados "per alligationem ad eundem ignem"; los espíritus son obligados a permanecer encarcelados en este fuego sin libertad alguna, y son impedidos de obrar donde y como quieran. El fuego, pues, atormenta al entendimiento y voluntad de los espíritus más que a la misma sustancia espiritual [47].

En esta teoría no puede hablarse de instrumentalidad alguna.

Como epílogo queremos señalar la raíz sistemática de la sentencia tomista sobre la causa instrumental [48].

El principio "quidquid movetur ab alio movetur" rige la metafísica dinámica de la creatura. Este principio se deduce inmediatamente y por mero análisis de los conceptos de acto y potencia que nos ofrece la rea-

---

[45] Cf. ALVAREZ, *De Auxil.*, Div., Grat., Disp. 64,2 et disp.85, a.3.

[46] Cf. CAIET., In 1-2, q.113, a.8; Bart. Med. In 1-2, q.113, a.8: GONET, t.4.

[47] Cf. S. THOMAS, *Suppl.*, 70, a.3; 4 C. G., 90; *De ver.*, 26, a.1; CAIET., *Orat. coram Iul.* II, *opusc.* t.3; D. SOTO, In 4, d.50, q. unica, a.2; BILLUART, *De angel.*, diss,6. a.3, 2, pet.2.

[48] Cf. nuestro trabajo "Trayectoria sistemática del Tomismo" (Rev. de Filosofía del Inst. Luis Vives 39; 644-686; 1951).

lidad del movimiento. Toda causa activa, aun la causa libre, necesita recibir un impulso, una premoción física para pasar a su acto segundo.

La distinción real de esencia y existencia rige toda la metafísica estática de la creatura. Toda causa creada no tiene la existencia en virtud de su esencia; por consiguiente su esencia no contiene formal ni virtualmente la existencia, y como "nemo dat quod non habet", no puede hacer que ninguna de sus acciones termine en una existnecia. Respecto de las existencias la creatura es siempre causa instrumental. Dios, causa principal, mediante la premoción física, eleva a la creatura y la constituye capaz de producir efectos existentes.

La tesis de la instrumentalidad es una consecuencia lógica de los principios antes establecidos. Es un simple corolario. La única diferencia que existe entre la causa principal creada y la causa instrumental es que la primera sólo es causa instrumental respecto de las existencias, pero no de la esencia del efecto, y la segunda lo es respecto de la esencia y de la existencia del efecto que produce. En ambos casos la premoción vial y transeúnte es el constitutivo último formal de toda la razón de obrar.

4. Refutación suareciana de la teoría tomista del movimiento.

Tres eran los principios que resumían la doctrina tomista. En los instrumentos artificiales Suárez prueba la falsedad del primer principio; niega el hecho esencial que se presupone, la efección de algo superior a la causa. No admitida, por lo tanto, en el caso de los instrumentos de arte la existencia de una verdadera causa instrumental, los otros dos principios tampoco tendrán valor; ambos presuponen que el instrumento alcanza con su eficiencia el efecto superior.

En los instrumentos naturales y sobrenaturales, admitirá Suárez con los tomistas la doctrina fundamental de que son auténticas causas instrumentales; sin embargo rechazará la teoría de la instrumentalidad basada en la "motio transiens" y en la "acción previa".

Entremos en el estudio de la refutación suareciana.

Instrumentos de arte.—Tratemos en primer lugar de los instrumentos artificiales. Suárez emplea como método para investigar su naturaleza un escrupuloso análisis de su modo de obrar, sin prejuicio alguno doctrinal.

Nos encontramos ante un escultor que trabaja un bloque de mármol

con un agudo buril. Mientras la mano del escultor no mueva el buril y lo aplique al mármol, este instrumento no podrá obrar nada.

Han pasado unos meses, o quizás años. Entramos de nuevo en los talleres del escultor. Ya no encontramos el bloque de mármol. Se ha convertido en una magnífica estatua. ¿Quién es la causa de la figura?

Analizando el ejemplo Suárez observa lo siguiente. El buril ha sido movido por el artista, y respecto de este movimiento el buril se comporta pasivamente, recibe en sí el movimiento que le imprime el escultor. Este movimiento produce su efecto en el buril y el efecto no es otro que el cambio de ubicación. Este cambio de ubicación es la condición necesaria para que el buril, al trasladarse de un lugar a otro, expulse activamente por su resistencia e impenetrabilidad al cuerpo que antes se hallaba en aquel sitio. Ese ir expulsando a otros cuerpos es el efecto que activamente produce en el mármol que se labra.

El efecto total no es sino lo que ha quedado del mármol, lo que no ha sido expulsado por el buril; aquello en que el buril no ha obrado activamente. Pero se dirá que la figura no la ha producido el buril, porque el efecto supera la capacidad virtual del instrumento. A esta objeción responde Suárez que la figura no se ha hecho, sino que ha resultado. La figura no es producible "per se", sino "per modum resultantiae". No creamos que el artista ha sido el que ha hecho la figura por una eficiencia inmediata; sólo mediante el movimiento ordenado, impreso al buril, ha resultado por sí misma.

"Los instrumentos de arte, son palabras de Suárez, movidos por el artista no obran nada que "per se" y formalmente supere su perfección y fuerza activa. Porque lo que primariamente se hace por medio de estos instrumentos es solamente la aplicación o expulsión de algún cuerpo de este o de aquel lugar. El movimiento del instrumento dirigido o gobernado por el artista, sirve solamente para que la introducción o expulsión de un cuerpo en un lugar o sitio se haga ordenadamente, de donde resultarán las diversas figuras por las que se constituye la obra de arte. Por lo tanto, este movimiento no es propiamente la razón formal y principio de obrar, sino únicamente la aplicación y condición necesaria para que mediante el instrumento pueda ser movido otro cuerpo de una u otra manera" [49].

Y repite Suárez más adelante:

"Toda la acción de los instrumentos de arte acaba en un movimiento local y en el término de este mismo movimiento local del que resulta

[49] *De Incarnat.*, d.31, s.5, n.5.

la forma artificial sin una nueva acción. Fácilmente se entenderá esto exponiendo cada uno de los diferentes instrumentos. Algunos de ellos sirven para expulsar otro cuerpo de su sitio, como sucede en el caso de la sierra. Mientras ésta se introduce entre las partes del leño cortándolo y ocupa ese lugar medio, expulsa del leño las partes de madera que lo llenaban... Otros instrumentos sólo sirven para trasladar y distribuir en varios sitios algún cuerpo, como la pluma, el pincel; otros finalmente ejercen el movimiento por medio de la colisión o del contacto como en el ejemplo del címbalo, la lira, etc. Y así los demás instrumentos. Consta, pues, por inducción, que la acción, toda ella, consiste únicamente en el movimiento local y en el término de éste, y de él resulta el efecto pretendido sin ninguna nueva acción del instrumento, v. gr., la figura por la distinta situación o locación de las partes del cuerpo, o el sonido por la distinta cualidad natural de los cuerpos que se tocan, etc." [50].

Y volviendo al caso de la sierra continúa Suárez: "La sierra, como instrumento, sólo obra de una manera inmediata la incisión expulsando y moviendo de su sitio las partes intermedias del leño; y respecto de ese efecto hay que decir que es causa principal. De este efecto resultará la forma artística, respecto de la cual se la considera como causa instrumental, porque la sierra no la produce inmediatamente con su propia acción, sino que resulta del efecto anterior..." [51]. "La forma artificial no es producible de otra manera. Por esto, tampoco el agente principal la produce. El agente principal no hace sino el término local de un movimiento que es una ubicación, y porque desarrolla ese movimiento con una manera y orden determinado, resulta tal figura. La última forma artificial no es hecha por ninguna otra acción, sino que resulta del efecto anterior" [52].

Comentemos brevemente estos párrafos del P. Suárez. Según la exposición dada, se pueden distinguir en el obrar de los instrumentos de arte dos efectos; uno que producen inmediatamente y otro el efecto superior o forma artificiosa. El último ni se produce inmediatamente por el agente principal, ni por el instrumento: resulta de la acción propia de éste en cuanto es aplicado convenientemente por aquél. El motivo principal señalado por Suárez es "que el instrumento artificial en tanto obra en cuanto se sujeta al influjo del hombre" [53]. El hombre, por otra parte, en los cuerpos, como son los instrumentos, sólo puede producir mo-

[50] (*Ibid.*, s.9, 3-4.)
[51] (DM. 17, s.2, n.10.)
[52] (DM. 17, s.2, n.11.)
[53] (*De Incarnat.*, d.31 s.9, n.4.)

vimiento local o imprimir algún impulso que sea el principio operativo de éste. La acción, pues, de tales instrumentos se termina en el movimiento local y su término es el término de éste.

Ahora bien, este término unas veces serán la remoción de la materia, como en el cincel o en la sierra; otras el transporte o distribución de ella, como en el pincel; otra el roce de planchas o vibración de cuerdas, como en la lira, piano. Puesta esta acción ordenada por un agente, sin que tenga que ponerse otra nueva, resulta o bien la figura escultórica, o bien una obra maestra de la pintura o una sublime serenata musical. Tales formas artísticas ni han sido producidas por el artista ni por el instrumento de una manera inmediata. Con el cincel, v. gr., se hace una figura artística, pero esa figura no es sino la terminación de la extensión de un cuerpo.

La terminación resultante no puede ser otra cosa que un modo o una privación. Si es un modo, entonces no ha sido producido inmediatamente: ha resultado simplemente de dar a los extremos del mármol ciertas ubicaciones ordenadas entre sí. Y para poner este orden, no ha sido menester reforzar o elevar ni intrínsecamente ni extrínsecamente la virtud del cincel. Sólo ha bastado aproximar al "paso" mediante un movimiento ordenado esta virtud natural. Sólo ha bastado dar al instrumento ciertas presencias ordenadas, respecto de cuyas presencias el instrumento es mero sujeto pasivo. Observemos bien que en cada momento en que ha durado la acción del cincel, éste ha estado produciendo un efecto proporcionado con su propia virtud, a saber, la remoción de una partecita de mármol. Reunimos ahora esos momentos; consideramos en conjunto esa acción; no ha habido ni un momento en que el instrumento haya estado obrando algo superior a sí. Si la forma artística que aparece, terminada la acción del cincel, es algo superior a la simple remoción de la materia, hay que confesar que el tal cincel, el tal instrumento, no ha intervenido eficientemente de una manera inmediata en la producción de tal forma: ésta ha resultado, puesta aquella remoción. ¿La habrá producido inmediatamente el artista? Tampoco. El artista no ha hecho otra cosa que mover ordenadamente el instrumento, y este orden no es una cosa distinta realmente de tal movimiento. Como este movimiento tiene por término en cada momento una ubicación nueva del instrumento, y esta ubicación nueva hemos visto que era condición para que siguiese un efecto proporcionado con la virtud del instrumento, vemos claramente que ni mediata ni inmediatamente la acción del artista ha tenido por término la forma o figura artística.

Si esta figura o terminación ordenada de la extensión es una pri-

vación, tenemos que afirmar lo mismo. La privación no puede ser hecha. Por la remoción positiva de otra materia ha resultado tal privación en la materia que queda.

El raciocinio que precede puede hacerse respecto de las obras artísticas, pictóricas y musicales. En las primeras el efecto inmediato es siempre una nueva ubicación de los colores; en las segundas, una nueva vibración sonora.

Conclusión de todo lo dicho. El instrumento de arte sólo produce ubicaciones. Cada instrumento necesita ser aplicado para que él con su fuerza activa connatural pueda producir esas ubicaciones. Cada instrumento tiene para Suárez una fuerza activa propia por la que puede producir de suyo esas ubicaciones, si es convenientemente aplicado. Esas fuerzas activas propias son las que, aplicadas por el artífice, obran próximamente las ubicaciones, en que consiste la materialidad del efecto artístico. Y esto sucede en todos los instrumentos de arte. El agente principal lo único que produce es el movimiento necesario y ordenado para aplicar el instrumento.

De todo este examen resulta que los instrumentos artificiales obran, al igual que las causas principales, efectos no superiores a su potencialidad activa. ¿Por qué, pues, se les ha de llamar causas instrumentales? Por cierta habitud, responde Suárez, y subordinación al agente principal, la cual habitud no añade al instrumento nueva eficiencia intrínseca; sólo cierta denominación o relación extrínseca. De aquí que no sean instrumentos en sentido estricto [54].

Queriendo investigar más en qué consiste esa habitud del instrumento con su causa principal, podemos decir que consiste en cierta habitud de finalidad. El artista, según la idea ejemplar preconcebida en su mente, mueve de este o de aquel modo el instrumento y así consigue que obre lo que él desea; usa de él para llevar a cabo el fin que se propone, dar realidad física a lo que su genio de artista ha concebido. Podemos, pues, incluir esta habitud en la definición de instrumento de arte y decir que su naturaleza es obrar conforme al fin del que lo aplica "ad finem applicantis" [55]. De un modo semejante a como todas las criaturas obran dirigidas por Dios a sus fines. La finalización que Dios imprime

---

[54] "In ordine ad effectum principalis agentis dicentur haec instrumenta per quandam habitudinem et subordinationem ad principalem agentem, quae non addit novam efficientiam, sed relationem quandam vel extrinsecam denominationem" *(Ibid.)*.

[55] Este carácter finalístico de la instrumentalidad artificial lo insinúa Suárez al repetirnos los términos "directus seu gubernatus". Cf. de Inc., d.31, s.5, n.5.

a sus criaturas es más profunda puesto que les da por la creación sus mismas naturalezas y virtudes y concurre con ellas eficientemente a sus efectos; pero en cierta manera ese imprimir finalidad a otros seres lo imitan todos los artistas en sus obras de arte. Y se entiende además ya el porqué y en qué sentido es verdad el dicho tan repetido y a veces tan torcidamente interpretado en la filosofía escolástica de que todas las criaturas son instrumentos de Dios Creador [56].

Instrumentos naturales y sobrenaturales.

a) Se rechaza la "motio transiens" como constitutivo esencial de la causa instrumental.

Ya conocemos en qué consiste esta "motio transiens". Suárez la niega ante todo por ser una entidad ininteligible. Las diversas razones que apoyan su refutación las podemos formular en un dilema.

La "motio transiens" que constituye esencialmente el instrumento en cuanto tal, es un movimiento físico, o es un movimiento metafísico. Un tercer miembro no se dá.

Si se afirma que es un movimiento físico, movimiento local o alterativo, responderá Suárez que tal movimiento se encuentra en algunos instrumentos, pero entonces se trata exclusivamente de pura condición para obrar y no puede hablarse de la razón formal que constituye al instrumento verdadera causa eficiente subordinada al agente principal. En segundo lugar, mostrará la imposibilidad de que un movimiento tal pueda darse en otros muchos instrumentos.

Si se afirma que es un movimiento metafísico, se tratará de una cualidad, de un principio operativo activo impreso al instrumento por el

---

[56] Puede ser que nos ayude a comprender mejor lo hasta aquí dicho el resumir toda la doctrnia en varias proposiciones.

1. El instrumento de arte requiere para obrar, como condición, no como principio activo, el movimiento local que le imprime el artífice.
2. Toda la acción de los instrumentos de arte se termina en el movimiento local y en la ubicación.
3. Este efecto es connatural al instrumento y procede de él como de causa principal.
4. De este efecto previo resulta la figura artificiosa sin nueva acción del instrumento.
5. La misma naturaleza de la figura, bien sea un modo, bien sea una privación, hace que no pueda ser producida de otra manera.
6. Se llaman, sin embargo, instrumentos por cierta habitud y subordinación con el agente principal. Esta habitud parece ser la relación de finalidad.

agente principal; de lo contrario es una entidad ininteligible. Si es una cualidad, primero, es en contra de la sentencia tomista; segundo, el instrumento pasaría a ser una causa eficiente principal "per accidens"; tercero, se prueba que en muchos instrumentos no puede existir tal cualidad.

Veamos cómo comprueba Suárez todas estas afirmaciones suyas que se encuentran repartidas entre sus obras.

"Cuando se dice, escribe Suárez, que el instrumento obra en cuanto es movido por otro agente (ut motum ab alio) se puede entender de dos maneras. Una, si ese movimiento o mutación es algo real recibido en el mismo instrumento y previamente a su acción, y así entiende esta proposición el Ferrariense, *2 Cont. Gent.*, c.21. Pero en este sentido no puede ser universalmente verdadero; más aún, apenas si se verifica si no es en los instrumentos de arte que por un movimiento local son aplicados para obrar; en los instrumentos naturales nunca se da. Porque si el fantasma es instrumento, ¿qué acción va a recibir en sí primero para después obrar? ¿Acaso recibirá alguna luz espiritual? Esto es completamente ficticio, y además es contradictorio que se reciba en un sujeto material. Asimismo el calor del fuego es instrumento del mismo fuego para producir el fuego, y el calor vital o potencia nutritiva lo es para producir la carne, en los cuales instrumentos no puede concebirse una tal moción previa. Lo mismo se diga del germen, instrumento del viviente, que después que se ha separado, ninguna nueva moción recibe del agente principal. Y omito los instrumentos sobrenaturales de los que ampliamente trataré en 3p., q.13 y 62" [57].

Suárez ha admitido que en algunos casos sí puede el instrumento recibir esa "motio transiens", pero añadirá en seguida que siempre es condición, y muchas veces esta misma condición es requerida también por la causa principal.

"Añado además, sigue Suárez, que no todas las causas que obran movidas, obran como instrumentos en sentido estricto y propio, sino como causas principales, por lo menos parciales..., v. gr., el hombre no mueve el bastón sino moviendo primero la mano, y aunque en este caso se diga que la mano es instrumento, o mejor instrumento de instrumento, o instrumento ante instrumento, como dice Aristóteles, *4 de Part., anim.*, cap.10, sin embargo, es agente principal parcial, ya que en sí contiene virtud parcial de atraer, impeler o levantar. De donde se sigue que muchas veces el movimiento de un cuerpo es solamente condición necesaria para atraer,

[57] (DM. d.17, s.2, n.14.)

impeler a otro, lo cual no es suficiente para que desaparezca la razón formal de causa principal y se le considere como instrumento formalmente tal. Más aún, los cielos no mueven, si no son movidos, y, sin embargo, no mueven como instrumentos, lo cual trataremos más adelante" [58].

¿Qué es lo que nos dice Suárez al hablarnos de los instrumentos sobrenaturales? Que "los instrumentos divinos no quedan constituídos formal y propiamente en acto primero para obrar instrumentalmente por algún movimiento físico" [59].

El movimiento que la Humanidad de Cristo u otra criatura requiere para ser elevado, será, según los adversarios, algún movimiento local, o el contacto, o la locución o incluso alguna operación inmanente. Es verdad que Dios usará a veces de las criaturas haciendo que previamente pongan estas acciones, porque es una manera más suave y acomodada al modo ordinario de obrar de los instrumentos. Pero si es necesaria esta moción física, ni es lo que constituye al instrumento sobrenatural formalmente elevado, porque esa moción es totalmente improporcionada e inferior esencialmente al efecto que ha de producir; de manera que habría que volver a preguntar cómo esa moción física es elevada para producir el feecto sobrenatural. Y estamos entonces al comienzo del problema. ¿Cómo es elevado el instrumento? ¿Qué es lo que constituye la elevación formal del instrumento? [60].

Quizás alguno responda, dice Suárez, que esa moción de suyo es improporcionada, pero, por ser Dios el que mueve, ya no se considera esa moción sólo en sí misma y según su naturaleza, sino como elevada por Dios. Una vez más se contestará que precisamente éste es el núcleo del problema, conocer en qué consiste esta elevación; y según la teoría de los adversarios habría que decir lógicamente que en otra moción, y así procederíamos indefinidademente [61].

A lo sumo se podría admitir que en los casos en que tal moción no sea contradictoria, se daría como condición para que el instrumento sobrenatural quedase elevado formalmente y obrase su efecto. Y la razón es la dada anteriormente. Es ésta una manera de obrar más acomodada al hombre en cuanto que por estas mociones físicas aparece más claramente su intervención en los efectos sobrenaturales. Jesucristo pudo

---

[58] *(Ibid.)*
[59] *(De Inc.,* d.31, s.6, n.17.)
[60] Cf. el número 17 de la sección 6 de la famosa disputa 31, donde ampliamente desarrolla SUÁREZ todas estas ideas. No hemos hecho sino resumirlas en este párrafo.
[61] *(Ibid.,* n.18.)

curar al ciego sin tocar sus ojos, pero queda mejor plasmada su intervención en los efectos sobrenaturales con esa acción humana. Sólo en este sentido se dirá qué es condición, y no en el sentido de condición metafísicamente necesaria [62].

Si se afirma que el movimiento es de un orden metafísico Suárez reduce el argumento a probar que ese movimiento o es una cualidad o es una entidad ininteligible. Los tomistas rechazan el que sea cualidad. La cualidad es una virtud operativa en cierto sentido completa. La cualidad es un ser plenamente definido dentro de las categorías aristotélicas, es un ser terminado. La "motio transiens" es por su misma esencia un ser incompleto que sólo "reductive" es virtud y es cualidad. La virtud operativa del efecto superior, que obra con el instrumento mediante la moción, radica en al causa principal. Por esto los tomistas dirán que la "motio transiens" no es virtud en acto primero, ni mucho menos en acto segundo, que sería ya la misma acción. La virtud en acto primero está en la causa principal. Es algo intermedio, es principio operativo, pero transeúnte, no permanente.

Si es principio operativo, responde Suárez, sea transeúnte o no lo sea, la moción recibida en el instrumento pertenece a la causa en acto primero y será una cualidad. Y de esta cualidad se preguntará si es principio operativo total respecto del efecto o sólo parcial. Si no es total, necesitará nueva elevación o premoción del agente principal y así indefinidamente; si es total, entonces el instrumento con la moción constituirán la causa principal adecuada. Remotamente el efecto se podrá atribuir al agente superior en cuanto éste comunicó al instrumento la virtud capaz de producirlo; y el instrumento sólo sería una causa "per accidens" en la nomenclatura suareciana.

Los tomistas volverán a urgir. Toda la fuerza de nuestro argumento está en la palabra "transeúnte". Contra esto todavía no se ha dicho nada.

Es la última respuesta de Suárez. El ser "transeúnte", ¿significa que se trata de un ser sucesivo en su misma entidad? Las entidades sucesivas son movimiento local o alterativo. Ahora bien, el movimiento local sólo puede terminarse en una ubicación; la alteración terminará en una cualidad que se producirá en el sujeto en que se recibe la alteración. En ambos casos lo que ha sucedido es que una causa connaturalmente ha producido en cierto sujeto suficientemente dispuesto una ubicación

---

[62] (*Ibid.*, n.17.) Cf. *ib.*, s.9, n.2, 9.

o una cualidad. La causalidad instrumental, según esto, ha desaparecido [63].

Por estas razones responden negativamente los adversarios diciendo: No es movimiento local ni alterativo, sino un principio operativo "ad modum entis transeuntis" esencialmente incomplento, pero que no se identifica con esa clase de movimientos.

Pero para Suárez es incomprensible una entidad transeúnte que no está constituída esencialmente por la sucesión de sus partes, y esta sucesión es inconcebible sino se trata de los movimientos locales o alterativos. Si la "motio transiens" no es un ente sucesivo, la denominación de transeúnte le vendrá de que su duración sea brevísima, pero tal condición no cambia en nada la esencia de la cualidad. La cualidad transeúnte sería de la misma naturaleza que la cualidad permanente y se atribuirían a ambas cualiddes los mismos inconvenientes. Y como es evidente que para los adversarios repugna la cualidad permanente, luego también la transeúnte [64].

Además, aun suponiendo por un momento que tal moción no fuese ininteligible, no se podría admitir cuando se tratase de un instrumento material que produce efectos espirituales; porque la moción es accidente o sustancia. Si accidente, depende intrínsecamente del sujeto que la sustenta; luego la moción depende intrínsecamente de la materia, luego no es espiritual, luego no puede producir efectos espirituales. La respuesta de que por ser una entidad transeúnte esencialmente incompleta, no puede decirse de ella que sea accidente o sustancia, material o espiritual, es ininteligible, porque entre términos contradictorios no se da un medio, y depender intrínsecamente de la materia y no depender de la materia intrínsecamente son términos contradictorios.

A pesar de la refutación suareciana, habrá que concluir que jamás se podrá acallar a los adversarios, pues siempre tendrán a flor de labios la distinción de "transeúnte" y "permanente" y aceptarán los argumentos de Suárez, como válidos al tratarse de una cualidad permanente y como no válidos al tratarse de una cualidad transeúnte.

b) Refutación suareciana de la necesidad absoluta de la acción previa instrumental.

Antes de llegar al último y definitivo argumento en que se apoyan los defensores de esta teoría para probar la acción previa, conviene que antepongamos las otras razones que suelen traer para defenderla.

[63] (*Ibid.*, s.5, n.5.)
[64] (*Ibid.*, s.5, n.2.)

La acción previa tiene por objeto disponer el sujeto que ha de recibir el efecto de la causa principal, lo cual supone dos cosas: primera, que la acción sea en alguna manera proporcionada y esté acomodada al efecto; segunda, que se reciba en el mismo sujeto en el que ha de obrar el agente principal.

Estas razones de la acción previa las admite Suárez y las explica, pero subraya que principalmente se fundan en la experiencia con los instrumentos de arte y algunos instrumentos naturales. Estos instrumentos con sus acciones previas disponen de una manera positiva el sujeto receptor del efecto y guardan una proporción, consiguientemente, con tal agente principal y no con otro [65].

"En los instrumentos de arte, dice Suárez, o naturales de los que nosotros tenemos experiencia y de los que deducimos la necesidad de la acción previa, tal acción por sí misma contribuye en alguna manera al efecto del agente principal, por lo menos preparándolo con ciertas disposiciones, y por esto tiene proporción con tal efecto y con tal agente principal y no con otro."

A continuación aclara una de las condiciones de la acción previa y es que "la acción previa del instrumento siempre se eejrcita en el sujeto sobre el cual ha de obrar el agente principal, como, por ejemplo, el calor del fuego ejercita su acción sobre el leño donde se ha de producir el fuego" [66].

Suárez, sin embargo, no se contenta con estas ideas generales sobre la acción previa, y la considera y analiza en cada uno de los instrumentos. En los instrumentos de arte la acción previa será movimiento local y cambio de ubicaciones. Es disposición y como camino hacia el efecto principal. "Dispositivo seu via quaedam ad effectum principalis agentis" [67]. Como demostró ya al estudiar estos instrumentos, el efecto principal no se debe a una nueva acción, sino que resulta de esta acción previa. De aquí que en estos instrumentos sea esencialmente necesaria tal acción. "Estos instrumentos, dice, no son asumidos para obrar el efecto principal sino mediante su propia acción previa" [68].

---

[65] *De Inc.*, d.31, s.9, n.1.

[66] *(Ibid.)*

[67] "Primum genus instrumentorum est quae per actionem sibi connaturalem efficiunt aliquem effectum qui est dispositio seu via quaedam ad effectum principalis agentis; ad quem tamen in se ipsum non attingit instrumentum per novam actionem sed vel naturaliter resultat, posita priori actione, vel sola virtute et actione nova principalis agentis afficitur. Exemplum dari potest in naturalibus instrumentis... aliud et magis indultatum exemplum horum instrumentorum est in artificialibus." *(Ibid.*, n.3.)

[68] "Quo circa de hoc toto genere instrumentorum vere dicitur, non assumi ad efficiendum effectum a principali agente intentum nisi per propriam actionem prae-

Un segundo género de instrumentos, en sentido no estricto, es el de aquellos que alcanzan el efecto del agente principal, sin actual influjo de la causa superior. Se explica, bien sea porque la causa instrumental está sustentada en el agente principal, o bien porque el agente principal ha depositado en el instrumento una virtud que es la que obra el efecto. Los ejemplos más corrientes son los del calor del fuego, y el germen. Suárez dice que es muy dudoso la existencia de tales instrumentos así entendidos; en otra parte los rechazará; pero suponiendo por un momento que se den, afirma que "estos instrumentos no obran el efecto del agente principal sino poniendo ellos su acción previa; son elevados a la acción del agente principal precisamente por la natural conexión que hay entre ésta y la propia acción previa" [69].

Si la virtud sustentada en el instrumento no es inferior al efecto que ha de producir, como, por ejemplo, el impulso dado a la piedra, que se dice instrumento del hombre (que arroja la piedra) con respecto al movimiento que produce, entonces no se da ninguna acción previa, sino que sólo existe la acción propia y connatural del instrumento. El impulso impreso en la piedra es causa proporcionada del movimiento subsiguiente de la piedra [70].

El tercer género de instrumentos, que son los propia y verdaderamente instrumentos, aquellos que inmediatamente con su acción propia producen el efecto superior, pero con un influjo y ayuda simultánea de la causa principal, no parece requerir la acción previa propia instrumental. La acción que produce el efecto emana conjuntamente del agente principal y del instrumento, y así el efecto mediante esta indivisible acción depende de ambas causas. Ejemplo citado por Suárez es el del fantasma que concurre con el entendimiento agente para producir la specie inteligible [71].

---

viam; quin potius verum etiam est, talia instrumenta nullam aliam habere actionem circa huiusmodi effectum, nisi hanc propriam, respectu cuius non tam sunt instrumenta quam principales virtutes" (*Ibid.*, n.4).

[69] (*Ibid.*, n.5).

[70] (*Ibid.*, s.9, n.6.)

[71] "Tertium genus instrumentorum est, quae inmediate attingunt actione sua proprium effectum principalis agentis, non tamen sine proprio influxu ipsius principalis agentis, per suam propriam formam et virtutem concurrentis, ita ut unica et eadem actione effectus simul fiat ab instrumento et principali forma. Exemplum in naturalibus accomodatum (si tamen est verum) esse potest in phantasmate, quod esse dicitur instrumentum intelectus agentis ad producendam speciem intelligibilem, quae tamen non a solo phantasmate fit, sed simul cum illo influit intellectus agens, ut virtus principalis... Et de huiusmodi instrumentorum genere facile intelligitur, quomodo etiam in ordine naturali possint attingere effectum se perfectiorem, quia videlicet, non solum instrumentum inmediate efficit, sed simul influit causa seu virtus principalis, et ex utroque veluti conflatur unum integrum agens perfectius effectu, unde huismodi ins-

Ya veremos cómo después rechazará la instrumentalidad del fantasma por otras razones. Al citar este ejemplo nos dice: "Si tamen est verum".

Llegamos al estudio de los instrumentos sobrenaturales en su relación con la acción previa.

Es evidente que la acción previa de estos instrumentos no puede ser disposición para el efecto principal ni guarda proporción alguna con él. La voz de Cristo, v. gr., que sería la acción previa de la Humanidad de Cristo para obrar el milagro de calmar la tempestad de los mares, o para resucitar a Lázaro, es totalmente improporcionada, aún como mera disposición de estos efectos milagrosos. Más aún, el acto de voluntad con el que Cristo obraba los milagros era inmanente y no se recibía en el sujeto que había de ser beneficiado con tales prodigios [72].

La disposición que se requiriría en los instrumentos divinos tendría que ser sobrenatural, de lo contrario no podría resultar un efecto sobrenatural de una mera disposición natural, si es que se quiere entender esta disposición como la acción previa de los instrumentos de arte de la que resulta el efecto superior de la forma artística [73].

Las razones de la acción previa en el segundo género de instrumentos tampoco valen para los instrumentos sobrenaturales, porque nunca habría una conexión natural entre la acción previa y la del agente principal; y además el instrumento divino no exigiría nunca en virtud de su esencia natural cooperar con Dios, causa principal, en la producción de los efectos sobrenaturales.

De todo este análisis de los instrumentos concluye Suárez que la acción previa no es de la esencia del instrumento en cuanto tal; primero, porque incluso en algunos instrumentos naturales no se da, como en el fantasma; y sobre todo, porque aunque se diese y fuese necesaria en los instrumentos naturales que obran con su propia virtud natural y según un orden debido a su misma esencia y están determinados a obrar tales efectos y no otros, no se seguiría su necesidad en los instrumentos sobrenaturales, cuya virtud no es natural, sino obediencial, y no obran, porque por su misma naturaleza están destinados a ello, sino porque Dios

---

trumentum quodammodo simile est causae partiali; tamen, quia imperfectius est et subordinatum principaliori virtuti, ideo instrumentum apellatur. Unde etiam fit, in hoc genere instrumenti non oportere intercedere actionem praeviam propriam ipsius instrumenti, distinctam ab actione principalis agentis, quia unus et idem effectus per eandem indivisibilem actionem est simul ab instrumento, et a virtute principali, ut clare videri potest in exemplis supra positis" (*Ibid.*, n.7).

[72] (*Ibid.*, n 1.)

[73] (*Ibid.*, n.4.)

libérrimamente quiere usar de las criaturas como instrumentos, y por esto no están determinados a producir tales efectos y no otros, sino que pueden cooperar con Dios en todo aquello que Él quiera y no implique contradicción [74].

El mismo Suárez nos dice que los adversarios reconocen que las razones generales con que prueban la acción previa, no valen en el instrumento divino.

"Confiesan los adversarios, nos dice, que la acción previa no puede ser una propia disposición, ni puede contribuir por su misma naturaleza a la producción del efecto del agente principal" [75]. Y recordemos el texto clarísimo de Juan de Santo Tomás que dice que "no se requiere que la acción previa obre algo que sea disposición para el efecto principal y en el sujeto en el cual se produce tal efecto... sino que basta que obre algo y en algún sujeto" [76].

Ante estas concesiones de los adversarios se pregunta Suárez, ¿para qué hace falta la acción previa? ¿Cuál es la última razón de esa acción previa? Porque a pesar de todo, los adversarios siguen diciendo que es totalmente necesaria y esencial a todo instrumento, aun al sobrenatural.

Suárez la intuyó mucho antes de que apareciese en los manuales tomistas. "Quizás sea para que el instrumento, si no obra ni siquiera esto, no parezca que no haga nada." Comparemos la razón del P. Suárez con la que expone el P. Hugón: "de otra manera el instrumento sería puro medio y se comportaría de un modo pasivo" [77].

Este argumento supone ya demostrada la teoría tomista de la causa instrumental, y para salvarla del naufragio, *a priori* se pone esta acción previa para que el instrumento obre algo. Por lo tanto tendrá positivo valor el argumento, si se demuestra que la teoría tomista es la verdadera y es capaz de resolver las dificultades que se le oponen.

En segundo lugar diremos que, aún admitida la acción previa, la causa instrumental "se habet mere passive" respecto del efecto de la causa principal, que es el único que se considera al tratar de la instrumentalidad. El efecto superior al instrumento "todo cuanto" lo produce la causa principal. El instrumento "se habet tanquam medium deferens

---

[74] (*Ibid.*, n.9.)

[75] (*Ibid.*, n.2.)

[76] "Non requiritur quod operetur aliquem terminum qui sit dispositio ad effectum principalis agentis in subiecto in quo ponitur talis effectus... sed sufficit quancumque rem operari in quocumque subiecto" (J. A STO. THOMA, *Ph. N.*, I, q.26, a.2, p.524).

[77] "Fortasse ne instrumentum nihil agere videatur si ex nihil confert" (*De Inc.*, d.31, s.9, n.2).

"Sin aliter instrumentum esset purum medium et se haberet mere passive" (HUGON, *Metaph., Ont.*, t.IV, q.2, a.5, n.14).

virtutem causae principalis". ¿Qué más da que antes de que la causa principal produzca el efecto, el instrumento con su virtud propia produzca otro efecto que no guarda ninguna relación con él, como sucede en los instrumentos sobrenaturales? El instrumento en cuanto instrumento de ninguna manera es causa activa; a lo sumo es canal por donde pasa la virtud del agente principal. Luego parece seguirse que la causalidad instrumental queda sin explicarse, y que la dificultad que se quería evitar, "sin aliter instrumentum esset purum medium et se haberet mere passive" permanece en pie con la misma fuerza que antes de poner la acción previa. Además, en muchos casos no se entiende qué pueda ser esa acción previa y en que pueda consistir. Tal sucede en muchos instrumentos sobrenaturales e incluso en los naturales. La acción previa del fantasma es bastante ininteligible.

Una última solución tomista la indica también Suárez. "Algunos dicen que es necesaria para que mediante ella se intime el mandato divino." Tampoco le satisface. "No entiendo, dice, por qué, v. gr., la Humanidad de Cristo pueda resucitar a un muerto tocándole y no pueda obrar el mismo milagro sin ese contacto." El contacto sería a lo sumo condición, es decir, Dios obraría el milagro ante la presencia de la acción humana. No se entiende por qué se exige esta condición; y por otra parte si es condición, nada se ha explicado de la causa instrumental [78].

La aplicación particular de los instrumentos al caso del germen, del fantasma, de los accidentes, y la concepción, en algún sentido antivitalista, de los actos sobrenaturales de nuestras potencias, las veremos refutadas en la parte positiva de la exposición de la teoría instrumental suareciana.

FERNANDO BASABE, S. I.

---

[78] (*Ibid.*, n.2.)

EVOLUCION COSMICA

SUMARIO.

En este artículo se aducen y discuten varios descubrimientos y teorías recientes en el campo astrofísico, que han modificado profundamente la visión cosmológica del universo durante los últimos años; los novísimos recursos de la astronomía y sus ingeniosos métodos de exploración del espacio permiten penetrar hasta distancias antes no soñadas y analizar los procesos que rigen en cada una de las unidades cósmicas, desde las nubes de hidrógeno elemental, probable materia prima en la formación de los mundos, hasta la degeneración final de los astros más complejos. Con estos elementos de juicio se ha planteado el problema de la evolución integral para el que se han propuesto dos soluciones opuestas: la de un *universo en evolución* propiamente dicha, a partir de un estado inicial de energías represadas, al modo del superátomo de Lemaître, cuyas energías se van gastando continuamente, y la del denominado *estado continuo* de Bondi, Gold y Hoyle, en el que se van creando sin cesar nuevos materiales a fin de salvar el *principio cosmológico perfecto* y mantener constante la densidad que la expansión va reduciendo. Comprobar experimentalmente cuál de las dos tendencias rige efectivamente, exigirá un trabajo difícil, pero no imposible de realizar, y se confía en que ni siquiera será muy larga la espera, a juzgar por los datos interesantes que la observación y el estudio aportan cada día.

No pierde actualidad en la astronomía moderna el antiguo problema del origen y evolución del universo, y por cierto, en el sentido de aproximarse cada vez más al terreno filosófico y aun teológico; parecen cumplirse las palabras del Pío XII en el discurso pronunciado ante la Academia Pontificia de Ciencias con ocasión de la Semana de Estudio sobre microsismos en que tomamos parte un grupo de sismólogos venidos de las más distantes partes del mundo (septiembre 1951): "La verdadera ciencia, en contra de arriesgadas afirmaciones del pasado, a medida que avanza, va descubriendo más claramente a Dios, como si Él estuviese alerta, esperando detrás de cada puerta que la ciencia abre".

Cuando en 1948 se inauguró solemnemente el observatorio de Monte Palomar, se declaró allí la finalidad de aquella gran empresa científica: investigar, entre todos los mundos posibles, cuál y cómo es el nuestro; es decir, de qué materia está formado, cuál es su distribución y estructura, el mecanismo de sus actividades, su origen y destino. Y atendido su excepcional poder de penetración en las lejanías del cosmos, más bien que al estudio de pormenores relativamente cercanos, se dedicaría a sondear esos abismos hasta los límites posibles de alcanzar,

a fin de conocer las líneas generales del plan que preside la vida del universo; líneas, que, como es sabido, ha tenido que rectificar más de una vez la astronomía, que al fin, como ciencia experimental, progresa gracias a la colaboración entre la observación y la hipótesis, y por el contacto (muchas veces por el conflicto) entre el hecho y la idea. No hace muchos años (1936) consideraba todavía Hubble a las galaxias como unidades cósmicas supremas: hoy se sabe que las aisladas son casi una excepción; la que en los mapas celestes figuraba como la nebulosa de la constelación de Virgo, se ha comprobado estar formada por *doce* nidos o agrupaciones de galaxias, escalonadas a distancias que varían entre los siete y los trescientos millones de años-luz; en una región del cielo no mayor que el cuadrilátero de la Osa Mayor se han podido contar 50.000, y en el Atlas que ha empezado a publicarse en Monte Palomar (fascículo 1.º en 1959; se espera terminarlo en cinco años), el número de sistemas de nidos, que antes del censo eran 35, pasan ya de los 10.000; y nótese que no se extiende más que hasta los 30º de latitud Sur, asequibles para el telescopio Schmit con que se han obtenido las fotografías. En cuanto a la evolución cósmica, no ya la vida de un hombre, pero ni siquiera la de varias generaciones sucesivas basta para apreciar en ella cambios sensibles: una de las variaciones más conspicuas y útiles para este fin es la del brillo de una estrella, índice de su actividad y desarrollo; pero es el caso que en el catálogo de magnitudes estelares hecho por Hiparco hace unos dos mil quinientos años las hallamos clasificadas con el mismo grado de intensidad que tienen hoy. La única solución de esta dificultad es la que aplicaría un observador durante un breve paseo por un bosque, donde encuentra retoños jóvenes que empiezan a salir de la tierra, arbolillos que están dando las primeras hojas, árboles adultos bien desarrollados, gigantes de la selva y hasta troncos seculares caídos que se pudren en el suelo; así podría reconstruir en un instante la larga vida de esas plantas y así también la astronomía es capaz de reconstruir el proceso evolutivo de los astros, observándolos en diversos estadios de su vida y buscando una razonable explicación a los hechos.

El Director del observatorio radioastronómico de Jodrell Bank, Manchester, A. B. C. Lovell, ha hecho recientemente unas interesantes declaraciones a los periodistas, publicadas a fines de 1958, en que asegura que el disco móvil gigante (74 metros de diámetro y 4.560 metros cuadrados de superficie), cuyo alcance supera al óptico de Monte Palomar, sin que le estorben las nubes cósmicas opacas, y que *oye* y registra objetos invisibles, podrá probablemente dar pronto la solución a una

de las más profundas cuestiones científicas: ¿Cuándo empezó a existir el universo? Advertiremos de paso que esta supremacía actual en la lucha por los miles de millones de años-luz será recuperada por los Estados Unidos cuando se alce otro gigante cerca de Union Corner, a 56 kilómetros del Urbana Champaign Campus de la Universidad de Illinois; junto a la ribera escarpada del río Vermilion hay una hondonada donde se va a instalar el radiotelescopio mayor del mundo (hasta ahora): el conjunto tendrá de Norte a Sur una longitud de 183 metros y el disco parabólico 122 metros de diámetro con 20 de flecha y una superficie de recepción de 11.700 metros cuadrados, es decir, unas dos o tres veces más que el de Manchester, aunque no será móvil como éste, sino que sólo podrá observar las regiones del cielo que diariamente pasen por encima de él.

Según Lovell, las teorías sobre el origen del universo se reducen fundamentalmente a dos: la del universo *evolucionario* de Lemaître y la del universo *estacionario* de Bondi, Gold y Hoyle, según que admitan o nó una concentración inicial seguida de la expansión presente; para el mismo Lemaître ese principio es la creación (para otros evolucionistas es sólo una fase en un ciclo de contracciones y dilataciones sucesivas); para los del bando opuesto hay creación continua (y eterna) que impide la deflación del universo, a pesar de la expansión, admitida generalmente como un hecho. La manera de comprobarlo es estudiar lo que sucedió hace unos diez mil millones de años, fecha en que se calcula haber empezado este proceso, y para ello hay que mirar lo que ocurre en el espacio a distancia suficientemente grande para que corresponda a ese momento; hasta ahora los medios ópticos apenas alcanzan los dos mil millones de años-luz, pero los radioastronómicos llegan mucho más allá; y atendido el creciente perfeccionamiento de ambos métodos de observación, se espera en pocos años profundizar hasta unos seis mil millones, confeccionar el censo galáctico de una gran región del cielo y comparar la densidad relativa y su distribución en el espacio y en el tiempo; si el resultado corresponde a lo que se deduce de la creciente disgregación de materia y disminución de densidad, tenía razón Lemaître; si se comprueba la constancia postulada por la teoría opuesta, habrá que darle a ella la razón. Pero ¿estaría entonces resuelto el problema? No, responde lealmente Lovell, haciéndose eco de lo que ya había proclamado abiertamente Spencer Jones; porque la creación, sea inicial y total, sea gradual y perpetua, es algo que la ciencia experimental, basada en la observación de los hechos y en sus consecuencias, no puede comprender; y termina sus declaraciones con estas textuales palabras:

Cualquier cosmología conduce inevitablemente a la metafísica (Any cosmology must eventually move over into metaphysics). Y esto es lo que vamos a hacer en este artículo: analizar el aspecto filosófico de lo que hoy se discute entre los astrónomos acerca de las diversas formas de evolución cósmica, parcial y total.

* * *

Mucho se sabe hoy acerca de la evolución o vida de las estrellas; la observación moderna con sus métodos perfeccionados ha podido comprobar en parte las apreciaciones de las antiguas cosmogonías: origen a partir del polvo cósmico, fase inicial en que predomina la acción gravitatoria, calor resultante que hace posibles las reacciones nucleares, emisión de radiaciones que son el índice de su vitalidad, eventuales crisis y colapsos, y con mayor frecuencia de lo que hasta ahora se creía, explosión final por la que el astro vuelve en cierto modo al polvo de donde se formó. Se han descubierto en el seno de algunas nebulosas lo que pudiéramos llamar embriones de estrellas (protoestrellas): en la región del cielo cercana a una de las componentes de la constelación de Carina se agrupan no menos de 65 de estos núcleos, de un tamaño aproximado de 5 a 30 veces el diámetro de la órbita terrestre (que es de 300 millones de kilómetros), es decir, relativamente pequeños y de una masa equivalentemente igual a una fracción de la masa solar comprendida entre la centésima y la décima parte. Es de notar aquí la impropiedad, disculpable por lo convencional, con que llaman los astrónomos *creación* a este proceso; pero no lo es tanto la de quienes hablan de *aniquilación* cuando se refieren a la emisión de radiaciones, como si la sustancia material de estos soles brillantes se desvaneciera en energía *cinética* (R. Tocquet.-Cycles et Rithmes). Se admite hoy como suficientemente probado que la estrella es una fábrica cuyo combustible es el hidrógeno y mediante el ciclo de Bethe u otro semejante produce cuantos de luz, partículas de alta energía y, a modo de escoria residual, núcleos de helio; en este sentido se puede afirmar que en nuestro sol, por ejemplo, hay una pérdida de masa que se emite en forma de energía, equivalente, según cálculos diferentes, a 20.000 (Mustel, Lieja; 1953), 63 millones (Biermann, Cambridge; 1953) y 4.500 millones (Massevitch, U. R. S. S.; 1951) de toneladas por segundo respectivamente. Pero nada de esto es energía puramente cinética, cual si se tratara del antiguo movimiento de un éter hipotético con el que se daba una solución simplista al *oscurísimo* proble-

ma de la naturaleza de la luz: una vez comprobado que la luz pesa y tiene masa, no hay inconveniente en medirla por toneladas, y en cuanto a las demás partículas procedentes del sol, desde los átomos más pesados hasta los diminutos neutrinos, son desde luego misteriosos, pero sus caracteres corresponden a los de verdaderas sustancias materiales que sustentan las diferentes propiedades por las que únicamente las conocemos; es absurdo pensar en movimiento sin algo que se mueva o en fuerzas electromagnéticas, gravitatorias, nucleares, etc., sin un subtratum o sujeto material de las mismas.

Por otra parte, el proceso de la vida sideral, desde el polvo primitivo hasta la ceniza en que se disuelve, plantea el problema metafísico de si es o no admisible un ciclo indefinido y por tanto eterno, de suerte que la ceniza final sirva de materia prima para la formación de mundos nuevos, apreciación algo frecuente entre astrónomos, especialmente los escasos simpatizantes con el universo estacionario y cíclico arriba mencionado. No hay inconveniente en admitir la idoneidad de los átomos o partículas resultantes de una desintegración sideral, para formar astros al modo dicho, como sucede en la Tierra con la materia que constituye los organismos vivos, procedente de los muertos; con tal de buscar y hallar para el ciclo celeste una explicación tan satisfactoria y suficiente como la que damos al terrestre: aquí los átomos materiales vuelven a edificar complicadísimos edificios moleculares a base de sencillos compuestos inorgánicos, gracias a la energía solar, diestramente regida por la semilla viva y las células que de ella nacen; allí no es fácil encontrar el *motor*, aunque parezca fácil imaginar el mecanismo.

Ernesto Haeckel, en sus *Enigmas del universo*, incluía entre ellos la existencia de la materia, su movimiento actual y el orden que la rige; como paladín del materialismo científico o mejor del radicalismo monista, son harto conocidas sus ideas; pero bueno es notar que con ser mala la solución que da a tales *enigmas*, por lo menos su planteamiento no es malo, ya que cualquier cosmogonía tiene que dar razón de esos tres hechos. En la teoría cosmogónica de Whipple, del *efecto sombra*, por el que las partículas son impulsadas por la presión de radiación procedente de estrellas activas y así llegan a formar protoestrellas nuevas gracias a la defensa pasiva con que unas partículas hacen sombra a otras, la explicación es buena, pero naturalmente sólo sirve para generaciones de astros posteriores a la primera. En la de Lemaître no hay reparos: en su primitivo átomo gigante, especie de superuranio, se ha postulado una energía inicial que da razón de todo el proceso siguiente. En una palabra, un universo cíclico plantea inevitablemente el antiguo pro-

blema de la entropía creciente, y aunque se demuestre la existencia de ciclos parciales, tarde o temprano se llega al universal; en el reloj las ruedas y agujas describen círculos que se repiten uniformemente, pero la cuerda o las pesas, no...

En el discurso de Pío XII citado al principio, recuerda el Pontífice que hasta ahora no se conocen procesos naturales espontáneos capaces de compensar y mucho menos anular el empobrecimiento de energía utilizable, inherente a todos los observados en el mundo, el cual camina así hacia un envejecimiento en cierto modo palpable; y deduce de aquí la lógica consecuencia de que si el universo de hoy no es capaz de dar razón suficinte de su propio ser, cuánto menos podrá hacerlo el de mañana, amenazado por la sombra de la muerte. Puede decirse que esta ley de la degeneración energética late en el fondo de algunas teorías modernas más avanzadas, lo mismo que otras antiguas; se ha hecho notar muy oportunamente que ideológicamente los partidarios de la creación continua no están lejos del modo de ver y resolver la cuestión que tuvo Aristóteles; ellos acuden a un flujo de materia nueva para suplir la que va faltando, en tanto que el Estagirita acudía a un flujo de energía nueva, que le faltaba en el mundo material, suministrado por sustancias espirituales, hasta llegar a un primer motor inmóvil: recursos ambos incomprensibles para la ciencia experimental. Bondi y Gold invocan el "principio cosmológico perfecto" de su mundo homogéneo en el espacio y estacionario en el tiempo, que aunque evidentemente evoluciona en sus partes, considerado a una escala suficientemente grande no varía; no propugnan explícitamente la verdad objetiva de su principio, del que entre otras consecuencias se deriva la eternidad del universo, sino solamente defienden la necesidad de admitirlo para evitar que las leyes naturales, únicas en que apoyar cualquier teoría, no sean válidas al llegar en la extrapolación a ese punto singular o discontinuidad inicial en el proceso, lo que a su juicio equivale a hacer perder a la cosmogonía su categoría de ciencia. El Presidente de la Royal Astronomical Society de Londres, profesor H. Dingle, en su discurso inaugural del año 1953, califica esta tendencia novísima de fantasías de matemáticos, que desearían o les agradaría ver que el mundo está hecho tal como ellos lo han pensado. ...

Entre tanto, hay que esperar, si se quiere combatir con hechos esta doctrina extraña, muy difundida, sin embargo, gracias a la publicidad que por radio y televisión le han dado sus autores; pero no habrá que esperar mucho: la frase de Lovell en que promete sensacionales descubrimientos para fecha próxima, no es solamente una de esas

notas de optimismo tan frecuentes en las declaraciones hechas a los periodistas; éstas tienen sólido fundamento en los recientes y rápidos progresos de los medios ópticos y radiostronómicos de penetración en el espacio. El mismo principio que ha hecho posible el microscopio electrónico, el ya famoso Maser (microwave amplification by stimulated emissin of radiation) y otros artificios semejantes, están añadiendo ceros a las cifras que expresan la potencia o la sensibilidad de los aparatos de observación. Nos aguardan, sin duda, sorpresas; pero ninguna capaz de desvirtuar lo que la sana razón deduce lógicamente de la certeza de los hechos; y como dijo muy oportunamente Lecompte du Noüy, hay que tener en cuenta que los científicos suelen prevenir cuidadosamente los errores de los instrumentos de medida en la observación de un fenómeno, y frecuentemente olvidan los errores de razonamiento del entendimiento humano.

ANTONIO DUE ROJO, S. I.

Observatorio de Cartuja (Granada).

¿UNICIDAD SUBSTANCIAL DEL MUNDO ANORGANICO?

Sumario.—Al número de los problemas fundamentales de la filosofía natural pertenece la cuestión de la unidad o pluralidad de substancias en el cosmos anorgánico. En la filosofía griega, al pluralismo físico de los platónicos y de los aristotélicos, se opone el monismo de los eleáticos y de algunas formas de hilozoísmo. En el Renacimiento no faltan filósofos y científicos propugnadores de la unicidad substancial del universo inaminado. También el materialismo metafísico ha revestido a las veces el carácter de monismo estrictamente dicho. Por su parte, en la Física clásica, la tesis de la unicidad se ha formulado como resultado de la aceptación de la hipótesis del éter cósmico.

Aspectos clásicos del problema.

La historia del pensamiento humano, así científico como filosófico, ofrece no pocos ejemplos de hipótesis y de teorías, de postulados y de sistemas, los cuales, después de haber gozado de gran favor, cayeron en desgracia, para luego levantarse de nuevo, y así, con suerte alternativa, llegar hasta nosotros. Ahí está, por ejemplo, la doctrina de la continuidad o discontinuidad del mundo físico, considerado ya en su conjunto ya en sus partes y elementos, cuyas vicisitudes constituyen la trama de la historia de la atomística, no menos interesante y movida entre los pensadores griegos, que en la física del siglo XX. También el hilozoísmo, que estaba en la base misma de la escuela jónica antigua, exclusivamente cosmológica, al través de numerosas sucesiones de muerte y de resurrección ha alcanzado la filosofía moderna, en la que con frecuencia se atribuye una vida más o menos perfecta a los últimos elementos del mundo anorgánico. Citemos asimismo el mecanicismo rígido, que conoció períodos de esplendor, como el de los atomistas griegos y romanos y el de la filosofía y ciencia cartesianas, alternados con épocas de ostracismo—así la del predominio del aristotelismo, y la de la ciencia actual, sellada por el cuanto de acción y la mecánica relativista.

De mucha mayor trascendencia para la meditación científico-filosófica, por su amplitud y profundidad, es la sucesión alternada de las solu-

ciones dadas al llamado *problema fundamental de la filosofía natural*, a saber, el de la *multiplicidad y de la mutabilidad en el cosmos*. Al espíritu que al través de los sentidos contempla la naturaleza, no puede dejar de impresionar la variedad de los seres sensibles y los cambios a que aparecen sujetos; mas la reflexión posterior exige y busca necesariamente una unidad y permanencia en medio de aquella multitud y variación, y en el *substratum* de ella. Y la historia demuestra con qué facilidad se ha incurrido en grave error, al proponerse soluciones extremas: mientras ciertas escuelas filosóficas propugnaron la unidad e inmutabilidad absolutas del universo inanimado, otras no vieron en él otra cosa que pluralidad y devenir. A la cuestión, siempre actual y acuciante, de la *unidad numérica o estricta de substancias en el mundo anorgánico* vamos a dedicar nuestra atención [1].

En la historia de la filosofía.—Es muy de notar que los primeros pasos de la filosofía occidental aparecen guiados por la tendencia hacia un *monismo físico* moderado; en su ansia natural de unidad, el genio griego busca *una* causa material, *una* materia, de la cual hayan salido y por la cual estén constituídos los cuerpos y el mundo todo: será para unos el agua—*Tales de Mileto*—, para otros el aire—*Anaximenes*—, para el sutil *Heráclito* será el fuego. *Anaximandro*, por su parte, señala como primer principio y constitutivo elemental de todas las cosas un medio infinito según la extensión, que está en todas partes y todo lo penetra, el *ápeiron*, el cual es uno y capaz de movimiento, fuente de la que todo sale y a la que todo vuelve, en un curso circular y eterno. Lo que ha dado a este principio ilimitado, vivo e inmortal, marcada modernidad es que, según la interpretación más reciente y para muchos verdadera, se

[1] Tal vez no sea superfluo señalar que en las siguientes páginas se tomara el concepto de *substancia* en el sentido clásico, empleado y propugnado por la Escuela. Así entenderemos por substancia—y concretamente por substancia completa, única que entra en cuestión en nuestro problema— el ser al que por su naturaleza corresponde el existir en sí y por sí—*in se et per se*—; que, por tanto, no existe en otro, como en su sujeto o soporte, a cuyo perfeccionamiento esté ordenado. De hecho, se introdujo ya en la física clásica un concepto de substancia basado en la definición dada por Kant en su *Crítica de la razón pura:* "El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, la representación del mismo como un substrato de la determinación empírica del tiempo, el cual permanece, mientras cambia todo lo demás". Según esto, son muchos los cultivadores de la física, así clásica como reciente, que atribuyen el carácter substancial a toda realidad física que *permanece invariada* en medio de las incesantes y profundas variaciones que tienen lugar en el universo. "La física clásica introdujo dos substancias: la materia y la energía, pues tenía dos leyes de conservación, una para la materia y otra para la energía. En lugar de ellas, la física moderna tiene una sola ley de conservación, la de la masa-energía. En consecuencia, ésta será en la física nueva la substancia que sustituirá a aquellas dos". (Cf. EINSTEIN-INFELD, *L'évolution des idées en physique*, Paris, Flammarion, 1938, página 194).

trataría de una cierta substancia material, concebida todavía sin ninguna cualidad determinada: Aristóteles, en efecto, distingue dicho *ápeiron* de todo cuerpo determinado[2].

Con el nacimiento de la *escuela eleática* entra en la historia el primer sistema rigurosamente *monístico:* no se trata de un monismo amplio, que propugne sólo una unidad lógica o específica, ni de un monismo limitado al solo mundo anorgánico. Para los filófosos de Eleas existe un único ser, un solo principio que identifica consigo todas las cosas, y en el que todas son reducidas a unidad numérica. Es verdad que *Jenófanes,* fundador de la escuela, habla oscuramente en los fragmentos de su poema *De natura* acerca de la unidad del universo, de suerte que a no pocos ha parecido admitir junto con ella pluralidad de cosas singulares; pero su discípulo *Parménides,* el maestro principal de los eleáticos, propone abierta y claramente el *monismo estricto y absoluto.* Del principio, tantas veces repetido en los escritos que han llegado hasta nosotros—"el ente es, el no-ente no es"—, concluye inmediatamente la unidad real de todas las cosas. Este único ser existente debe ser extenso y continuo, homogéneo e inmutable, ingénito y eterno, indivisible e indestructible, de extensión finita y de figura esférica. Esta última nota del *uno absoluto* será abandonada más tarde por *Meliso de Samos,* al proclamar el cosmos ilimitado en la extensión, toda vez que el vacío, por ser nada, no puede limitar cosa alguna; en tanto que *Zenón de Eleas* tratará de demostrar indirectamente los dos postulados fundamentales del sistema—unidad e inmutabilidad del universo—, poniendo de relieve las antinomias y contradicciones encerradas en la doctrina opuesta.

Diametralmente contraria a la de los eleáticos fué la actitud tomada, frente al problema básico de lo uno y de lo múltiple, por las dos lumbreras máximas del pensamiento helénico, *Platón* y *Aristóteles.* En los admirables diálogos de aquel, y en los tratados filosóficos del segundo, hallamos afirmada la pluralidad de substancias y establecidos los dualismos que estarán siempre en la base de la *philosophia perennis.* El fundador de la Academia, en su célebre diálogo *Timeo,* que tanto influjo debía ejercer durante siglos en el ideario cosmológico del mundo sabio, presenta al demiurgo que, de los elementos preexistentes de la mate-

[2] No sin razón, por este carácter, la física más reciente ha introducido en su vocabulario el término *ápeiron.* "Los miembros de la familia de las partículas elementales—escribe J. Brandmoeller—se transforman unos en otros, como si fuesen tan sólo diversos estados cuánticos, diferentes formas manifestativas de una *única* entidad fundamental, designada por M. Born con el nombre anaximándrico *ápeiron*". (*Was ist Materie,* en *Stimmen der Zeit,* vol. 151, pág. 198).

ria—agua, tierra, fuego y aire—, organiza el cosmos y le infunde un alma pensante e inmortal. Así resultó ser el universo un animal inmenso, un viviente animado y penetrado de "nous", que ha llegado a ser tal por la providencia y el plan de Dios. La dificultad del sentido, y la variedad de las interpretaciones dadas al mito platónico de la formación del mundo, no parece, con todo, excluir con evidencia el que podamos atribuir a su autor la tesis de la pluralidad substancial del mundo anorgánico, así como admite multitud de organismos vivientes, mortales e inmortales, en este grande organismo que es el cosmos. Puesto que la función del alma cósmica es solamente motriz y ordenadora, no parece haya de ser de mejor condición que el alma humana, la cual—en dicho sistema—reside en el cuerpo como el conductor en el coche o como el piloto en la nave, y así es ella substancia completa. ¿Por qué razón, pues, el universo, en cuanto a su materia, debería ser, después de su unión con un alma semejante, *una sola substancia completa*, y no podría seguir siendo, como antes, una multitud inmensurable de substancias completas?... Por lo que hace a *Aristóteles*, ninguna duda puede caber acerca de su *pluralismo físico*, ya por la razón obvia de que defiende los cambios substanciales entre los cuerpos no vivientes sublunares, y en especial entre los cuatro elementos de Empédocles. Y no estará de más recordar, por lo que a los cielos se refiere, que, para explicar el movimiento de todos ellos—exceptuado el primero, movido inmediatamente por el Primer Motor Inmóvil—, los había concebido en su período de Asso, como animados y vivientes, según aparece en su libro *De caelo;* en tanto que en el posterior período ateniense atribuye a cada una de las esferas—las de la cosmología de Eudoxo y las por él mismo añadidas—un propio motor inmóvil, inextenso y eterno, el cual anuncia las futuras inteligencias de los escolásticos—así resulta del libro XII de la *Metaphysica* [3].

Al *monismo físico* pertenecen ciertamente algunas formas del hilozoísmo que, desde la antigüedad griega hasta nuestros días, han concebido el cosmos a la manera de un organismo inmenso, informado por un principio de naturaleza espiritual, y aun divina. Los *estoicos griegos*, y al frente de ellos *Zenón* y *Crisipo*—siglos IV y III *a.* C.—, establecían

[3] No han faltado autores que han atribuído al Estagirita la doctrina del universo animado y viviente por una cierta alma racional y como divina. "Aristóteles—así F. Scandone—, que daba a las causas finales una importancia preponderante en la explicación de la naturaleza, pensaba el mundo como dotado de una especie de alma, como un inmenso animal". (*Scientia*, 1955, vol. 90, pág. 216). No vemos cómo pueda conciliarse semejante afirmación con el hilemorfismo esencial al sistema aristotélico, y por él continuamente aplicado para explicar los cambios substanciales en el mundo sublunar.

dos principios, uno pasivo y material, otro activo e inteligente, que se relacionan entre sí como el cuerpo y el alma en el hombre, y constituyen *una substancia* [4]. A principios del siglo XII, el famoso filósofo y teólogo *Abelardo* quiso también en este punto hacer profesión de inconcebible audacia, al asentar —según el testimonio de S. Bernardo— que "el Espíritu Santo es el alma del mundo". Cuatro siglos más tarde, el hereje y apóstata *Giordano Bruno* resucitó el panteísmo de los alejandrinos, afirmando que Dios es la Mónada primitiva y el Ser absoluto, del que todas las cosas emanan y que constituye la esencia de todas ellas; explícitamente escribe que el mundo está animado por Dios, y así puede ser llamado "animal sanctum, sacrum et venerabile". También a principios del siglo XVII, el dominico *Tomás Campanella*, del hecho de que la naturaleza "abhorret vacuum" deduce que el universo es un animal todo él sensitivo, y que todas sus partes gozan de la vida común. Ni han faltado en nuestros días quienes hayan creído en la vida de ese viviente desmesuradamente grande, que sería el cosmos [5]. Recientemente, una circular de la Sagrada Congregación de los Seminarios y Universidades, de fecha 13 de abril de 1938, entre los varios errores filosóficos típicos del nacionalsocialismo alemán, denunciaba la tesis siguiente: "Non exsistit nisi Cosmos, seu Universum, ens vivum; res omnes cum ipso homine nihil aliud sunt quam variae formae, per longas aetates succrescentes, Universi viventis" [6].

---

[4] "Mundus animal sapiens", escribía Cicerón, enunciando el dogma monístico de la Estoa.

[5] Para explicar la actividad teleológica en el mundo anorgánico, en el que, mucho más que la finalidad intrínseca, ordenada al bien de cada substancia en particular, resalta la teleología externa, dirigida a la perfección del todo, algunos filósofos recientes han acudido a un falso panpsiquismo, que a las veces se traduce en un verdadero *monismo físico;* así *E. Becher* propone una teoría del "alma del mundo", en el sentido de que hablamos. También han pleiteado en favor de un "alma cósmica" Schelling, F. Baader, K. Fr. Krause, Schopenhauer, Fechner, Gioberti, Paulsen, y otros animistas y panpsiquistas.

[6] Cf. *L'Osservatore Romano,* 11 junio 1939, artículo *Il mondo animale,* de G. Stanghetti. No puede menos de sorprender, que el genio de S. Agustín, por lo menos durante largo tiempo, permaneciese perplejo e indeciso en esta cuestión, como resulta de varios pasajes de sus obras. Todavía en el *Liber I Retractationum*—capítulo XI número 4—puede leerse: "Unde tale aliquid a me dictum quo id accipi possit, etiam in *Libro de Immortalitate animae* temere dictum notavi; non quia hoc falsum esse confirmo, sed quia nec verum esse comprehendo, quod sit animal mundus. Hoc sane inconcusse retinendum esse non dubito, Deum nobis non esse istum mundum, sive anima eius ulla, sive nulla sit". Mayor maravilla despierta aún el hecho de que un autor como el *P. A. Lepidi,* O. P., planteado con precisión el problema—"Tantae multitudini ac diversitati rerum quae in mundo corporeo apparent, subestne una eademque numero substantia finita?"—, y propuestas algunas consideraciones del todo ineficaces, se atreva a estampar esta conclusión: "Ergo quod mundus sit unica substantia, ex materia extensa et ex anima composita, absolute repugnare non apparet, quod et Augustinus pluribus locis diserte docuit. Verum, nec oppositum, scilicet, quod mun-

Sin llegar al absurdo extremo de la *unicidad substancial* del universo corpóreo, considerado como un enorme viviente, no pocos filósofos y científicos del renacimiento sintiéronse aguijoneados por la misma ansia de *unidad* —siquiera específica— de la materia anorgánica, que había torturado a los primeros pensadores de Jonia. Así *Galileo*, que logra —hasta cierto punto— demostrar con sus observaciones astronómicas la unidad de la materia que constituye la tierra y los astros, no siente necesidad alguna de concebirla dotada de cualidades, y se contenta con atribuirle la extensión y los demás atributos que de ella fluyen inmediatamente. La postura decididamente matematizadora de la ciencia física naciente pasa a la filosofía nueva con *Descartes*, para el cual todo lo real físico no será otra cosa que geometría: esta ciencia estará en el centro de todo y bastará para todo [7]. "Entre el espacio o lugar interno y la substancia corpórea en él contenida no puede ponerse sino una distinción de razón. En realidad, la extensión en longitud, latitud y profundidad, que constituye el espacio, es la misma que constituye el cuerpo" [8]. El apartar deliberadamente de su campo visual la especificidad de los fenómenos físicos y químicos, ha permitido a *Descartes* proceder a su construcción de la realidad, a *matematizarla*, resolviéndola en espacio; esta identificación constituye el postulado sobre el que descansa toda su filosofía del mundo anorgánico. Como se ha hecho notar con frecuencia, esta identificación y absorción bilateral y mutua, del espacio por la materia y de la materia por el espacio, nos diría que, a fin de cuentas, la materia no es otra cosa que *espacio hipostatizado*, pues no conserva más propiedad que la magnitud espacial. De los postulados cartesianos podría parecer concluirse legítimamente la *unidad substancial* del mundo material —si es que puede hablar de "substancia" una filosofía que, según la interpretación corriente, confunde el orden físico con el geométrico—; de hecho, la continuidad y homogeneidad del espacio infinito, con el que se identifica realmente la materia, parecen importar la unicidad substancial de *todo el cosmos material*, y no sólo del anorgánico. Sabido es, en efecto, que el genial pensador francés trata de explicar la vida, así vegetativa como sensitiva, de un modo puramente mecánico, o sea con el

---

dus sit plurium substantiarum collectio. absolute repugnat. Quid itaque in proposito dicendum est? Quamvis magna et abdita sit haec quaestio, eaque apodictice in neutro sensu resolvi queat, quisque tamen probus et prudens sententiam debet amplecti negativam". (*Elementa Philosophiae Christianae*, vol. III, Parisiis, 1879, pág. 241). De modo que—según Lepidi—la solución del problema pertenece tan sólo a la probidad y a la prudencia (!).

[7] Cf. E. MEYERSON. *La déduction relativiste*, Paris, Payot, 1925, pág. 125.

[8] *Principia philosophiae*, p. II, núm. 10.

solo movimiento de la materia; en tanto que, por su dualismo de *res cogitans* y de *res extensa*, hace del alma y del cuerpo humanos dos substancias, cada una con sus leyes propias, con lo que el cuerpo del hombre no se distingue tampoco realmente del espacio que ocupa [9]. Más tarde, *Spinoza* va a utilizar estos materiales cartesianos para la construcción de su *monismo panteísta*, declarando que si la extensión es *una* y sin límites, si posee al mismo tiempo un carácter *substancial*, los cuerpos no son substancias independientes e individuales, sino simples figuras cortadas por la imaginación sobre el fondo realmente indivisible que es la extensión infinita, modos o afecciones de este atributo de la divinidad.

Y llegamos al *monismo materialista*. Contra lo que pudiera sugerir su nombre, este sistema filosófico que, iniciado por *Helvetius* y *Diderot* en el siglo XVIII, había de alcanzar en la segunda mitad del siguiente tan grande auge e importancia—con pensadores y científicos como *Virchow* y *Tyndall*, *Moleschott* y *Buechner*, y tantos otros—, no se opone por lo común al pluralismo substancial del universo anorgánico. Trátase de un monismo en sentido amplio, de una forma especial del materialismo, que tuvo la pretensión, desde el principio, de explicar con los solos datos de la materia inerte el problema del universo, sin excluir la vida y el movimiento, y que en el siglo XIX creyó poder conseguir su objetivo, merced a los considerables progresos de las ciencias biológicas y a la aceptación muy general de la teoría de la evolución. Lo propio cabe decir del *materialismo dialéctico* estructurado por Marx y Engels, el cual, en oposición al materialismo clásico mecanicista, reconoce y afirma la específica diferencia de las más elevadas esferas de lo real —vida, conciencia—, respecto de las más bajas —fenómenos físicos y químicos—, así como la imposibilidad formal de reducir aquéllas a éstas, si bien, en

[9] Sin embargo, la reducción de la materia al espacio, cuya esencia es la extensión matemática, que está en la base de la interpretación dada por Meyerson y muchos otros a los textos de Descartes, no parece responder en realidad al pensamiento del filósofo. El examen atento de los textos cartesianos relativos a este objeto, permite, por lo menos, otra interpretación: la cantidad o extensión sería una propiedad metafísica del cuerpo, un accidente no realmente distinto de la substancia, que nos la descubre y revela inmediatamente. Así resulta de su modo general de hablar de los cuerpos, como dotados de propiedades y movimientos y aun actividades, como el choque, todo lo cual no podría en modo alguno ser atributo del cuerpo matemático. Así, al tratar de la distinción entre la cantidad y la substancia cuanta, escribe: "Quippe quantitas a substantia extensa in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus, ut numerus a re numerata. Ita scilicet ut totam naturam substantiae corporeae, quae est in spatio decem pedum, possimus considerare, quamvis ad istam mensuram decem pedum non attendamus: quia plane eadem intelligitur in qualibet istius spatii parte ac in toto", (*Principia Philosophiae*, p. II, núm. 8). No cabe duda de que, bajo esta interpretación, ya no puede Descartes ser presentado como propugnador de la *unicidad substancial del cosmos*.

cuanto materialismo, sostiene la derivación de las más altas a partir de las inferiores. Sin embargo, como es sabido, en su tan discutido libro sobre los enigmas del universo—*Die Weltraetsel* (1879)—el biólogo E. Haeckel presenta el materialismo bajo una nueva forma que resulta ser un monismo riguroso, propugnador de la *unicidad substancial* absoluta. Tomando como base científica el principio de Lavoisier—conocido como ley de la conservación de la materia— y la ley de la conservación de la energía—mientras rechaza el segundo principio de la termodinámica, porque lleva lógicamente a la muerte térmica del cosmos y, en consecuencia, a su creación—, pasa a establecer su famosa *ley de la substancia,* —"la suprema, así dice, la más general de las leyes de la naturaleza, la verdadera y única ley fundamental cosmológica"—. Según ella, no existe más que una *sola y única* realidad, la *substancia,* infinita y eterna, a la vez materia y espíritu, a la vez Dios y naturaleza. Esta *substancia única,* viviente en todas partes, aquí consciente y allí inconsciente, incapaz de crecimiento como de disminución, tiene dos atributos esenciales, la *materia*—lo que llena el espacio—, y la *energía*—fuerza motriz—, como aquella también eterna, indestructible, inmutable. Así el sistema haeckeliano puede ser considerado como una síntesis de las ideas de Spinoza, de G. Bruno y de Darwin, presentadas empero bajo el ropaje de un dogmatismo orgulloso y repelente que, lejos de ofrecer las pruebas de las aserciones extravagantes y audaces, se contenta con apelar a cada paso a sus convicciones monistas [10].

* * *

En la historia de la física clásica.—Como acabamos de ver, la tesis de la *unicidad substancial del mundo anorgánico* es enunciada y afirmada

[10] Es obvio que para nuestro problema no pueden entrar en consideración las otras formas, bajo las cuales en los tiempos modernos se ha propuesto el *monismo cósmico;* v. gr., el *monismo espiritualístico,* ya idealístico, ya voluntarístico, que sólo admite la existencia de un ente psíquico—yo, absoluto, idea, voluntad ciega o inconsciente, etc.—; o el monismo *bergsoniano,* según el cual las cualidades sensibles, en las que consiste toda la realidad del mundo corpóreo—sin substancia alguna—constituyen una extensión concreta y continua, sin ninguna interrupción, ni división, ni multiplicidad real; o el monismo *energetista,* consecuencia última que algunos han pretendido poder sacar de la energética, en el que el universo entero no sería más que una energía extendida en el espacio y en el tiempo, o mejor, comprendiendo en su unidad sintética el espacio y el tiempo, realidad fundamental y única que, en su transformación incesante, puede revestir aspectos diversos, sin dejar de ser la misma, sin perder su unidad esencial. Esta sería a juicio de muchos, la opinión preferida por M. Ostwale, el cual negaría la realidad substancial, para no admitir sino el fenómeno—energía.

en el plano *filosófico*, como elemento esencial o como conclusión lógica de una actitud monista. Es a las veces el monismo universal o absoluto, espiritualista o materialista, negador de toda pluralidad de substancias; en otros casos será un monismo particular o relativo, que convierte el cosmos en un gran viviente, o trata de identificarlo con la extensión espacial. En el ámbito de la ciencia de la naturaleza, y, más en concreto de la *física clásica*, propugnadora desde sus orígenes de la discontinuidad de la materia ordinaria, que en el siglo XIX había de revestir la forma de teoría atómico-molecular, la tesis sólo pudo presentarse a la mente como resultado de la aceptación y triunfo de la hipótesis del *éter*. En el momento en que la llamada *física del éter*, que comprendía el estudio de la propagación de las actividades eléctricas, magnéticas y radiantes, alcanzó un desarrollo y perfección que parecía competir en importancia y profundidad con el de la física de los cuerpos, el problema de las relaciones, tan íntimas como misteriosas, entre la materia corriente y el medio imponderable se planteó con todo su carácter de urgencia y gravedad... ¿Será acaso la materia quien determinará las características accidentales de la substancia-éter en las diversas regiones del ámbito espacial por ella ocupado?... ¿O serán, por el contrario, las heterogeneidades de dicho medio las que fijarán las condiciones y propiedades de los elementos constitutivos de la materia?... O ¿tal vez los cuerpos y las partículas elementales se reducirán a regiones privilegiadas, a puntos singulares del inmenso mar etéreo?...

Ya *I. Newton*, cuya teoría corpuscular hacía innecesario un medio transmisor para las acciones lumínicas, se mostraba en sus *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* y en su *Optices* enemigo decidido de la acción a distancia, y postulaba la necesidad absoluta de un *éter cósmico*, como vehículo al través del cual se propagasen las acciones gravitatorias, magnéticas y tantos otros fenómenos físicos [11]. El *éter lumínico* es propuesto por *Ch. Huygens*, el verdadero constructor de la teoría ondulatoria, en su *Traité de la lumière*—escrito en 1678 y publicado en 1690—: la agitación rapidísima de las partículas de los cuerpos lumino-

[11] Es de notar que hasta la relatividad general el éter *gravitatorio* no había desempeñado papel alguno en el problema de las relaciones entre el medio transmisor hipotético de las acciones físicas y la materia ordinaria o ponderable. La razón es obvia. En tanto que el fenómeno de la luz se había prestado a investigaciones múltiples y a determinaciones y leyes cuantitativas, y así había conducido en no pocos científicos a una teoría mecánica del éter, desarrollada todo lo posible, la gravitación universal no había dado lugar a ninguna especulación sobre las propiedades del éter, toda vez que la ley newtoniana, expresada mediante una fórmula de acción a distancia, válida siempre y no modificada por intervención alguna física, agotaba todos los conocimientos que podían adquirirse sobre tal asunto.

sos, que flotan en el éter, ponen en vibración este medio, flúido y sutil y sumamente rígido, compuesto de partículas mucho más tenues que las del aire. Para dar razón de los fenómenos de polarización de la luz, por él mismo cuidadosamente observados y estudiados, *A. Fresnel* se vió forzado en 1821 a abandonar la teoría de las ondas longitudinales, para sustituirlas por vibraciones mecánico-elásticas transversales del medio transmisor; al hipotético éter, flúido sutilísimo y sumamente móvil, sucedió un éter, cuerpo inmóvil y sólido, dotado de una rigidez y elasticidad enormemente elevadas. Más tarde, en 1865, la teoría electromagnética de la luz, hija de la intuición genial del gran *J. C. Maxwell,* demostró que en la luz tenemos ante nosotros ondas, no elásticas, sino eléctricas; por lo cual el nuevo éter—llamado electromagnético—no necesita poseer las propiedades requeridas para la propagación de una onda elástica, las cuales habían conducido a dificultades insuperables, sino únicamente las exigidas por la ondulación electromagnética, entre las que sobresale la capacidad de polarizarse eléctricamente [12]. Por fin, en un opúsculo, bien pronto fundamental, publicado en 1895—"Versuch einer Theorie der elektrisachen und optischen Erscheinungen in bewegten koerper"—, *H. A. Lorentz,* movido del propósito de explicar la ausencia de los efectos de arrastre del éter, es conducido a dar una teoría general de los fenómenos que componen la física de la materia, y para ello completa las teorías electromagnéticas maxwelianas, librando a la física del éter de los últimos residuos de prejuicios mecánico-materialistas, que hasta entonces la habían dominado. El éter de la nueva física es un éter idealizado y privado de muchos atributos materiales: no puede ser alterado por esfuerzos mecánicos, sus diversos puntos gozan de inmovilidad mutua, está absolutamente compenetrado con los últimos elementos de los cuerpos; no tiene masa, ni inercia, ni peso, pero conserva la facultad de cargarse de energía.

El éxito del éter inmóvil lorentziano fué tal, que por mucho tiempo se creyó que sería posible disponer en un cuadro único y armónico todos los fenómenos conocidos, conduciendo a un manantial único—el campo electromagnético en el éter—todas las formas de energía. En vez de explicar los fenómenos eléctricos a través de hipótesis mecánicas, los físicos se acostumbraron a mirar como muy probable que la mecánica se

[12] No estará de más recordar que Maxwell, lo mismo que sus contemporáneos, no se apartaba todavía del mecanicismo; creía poder explicar la naturaleza íntima de las perturbaciones eléctricas y magnéticas por medio de mecanismos ocultos, muy distintos, con todo, del mecanicismo sencillo y casi macroscópico de los pensadores precedentes, guiados por las leyes de la mecánica ordinaria.

subordinaría finalmente a las leyes de la electricidad. Por lo que hace a nuestro argumento, el éter de Lorentz posee dos caracteres indispensables para que se pueda pensar en la reducción de la multiplicidad de los cuerpos a la *unicidad substancial del éter:* es *substancial* y es *continuo*. En su obra *The Theory of Electrons*—Leipzig, 1909, pág. 10—afirma, tocante a la naturaleza del éter, que, debiendo ser considerado como sede de un campo electromagnético, con su energía y con sus vibraciones, no puede el científico dejar de concebirlo como algo *substancial,* aunque diverso de la materia ordinaria. Este carácter del medio transmisor de la luz lo hallamos asimismo reconocido, así en la teoría elástica—Huygens, Fresnel—, como en la electromagnética—Maxwell, Hertz—. También la segunda cualidad, la *continuidad,* fué afirmada y sostenida por no pocos físicos, al proseguir el desarrollo de las ideas de Faraday acerca de la transmisión de las acciones eléctricas y magnéticas a distancia. Así pudo nacer la llamada *física del campo,* obra capital de Maxwell y de sus continuadores, en especial de Lorentz. Según éste, como hemos indicado, el éter es una substancia extensa e ininterrumpida penetrada por los cuerpos ponderables que directamente pueden observarse, y por sus componentes: "una de nuestras principales hipótesis fundamentales debe ser, que el éter no sólo ocupa todo el espacio entre las moléculas, los átomos o los electrones, mas también penetra del todo estas mismas partículas". Así parecen exigirlo, no sólo los fenómenos electromagnéticos que hay que explicar, sino también la gravitación cuyo influjo y acción se manifiesta en el interior de los cuerpos ponderables[13].

Puesta de relieve, con el rápido bosquejo precedente, la grande importancia y el significado fundamental del éter en la estructura y constitución del cosmos, se presenta acuciante la cuestión que tantas veces y con tanta intensidad ha excitado la mente de los investigadores de la naturaleza. ¿En qué relación de parentesco están entre sí el éter y la materia ordinaria? ¿Es el éter tan sólo una forma especial, singularmente

---

[13] El éter substancial y continuo ha seguido siendo defendido por muchos físicos teóricos, aun después de la relatividad einsteiniana. "El éter—así decía Langevin—será para nosotros un medio continuo y homogéneo, en cada punto del cual pueden superponerse dos modificaciones, caracterizadas respectivamente por dos magnitudes dirigidas, el campo eléctrico y el campo magnético". (*Les grains d'électricité,* en *Les idées modernes sur la constitution de la matière.* Conferencias dadas en la *Societé Française de Physique* en 1912. Paris, Gauthier Villars, 1913, pág. 61). Y en el prólogo de su tan conocido libro *Les atomes.* Paris, Presses Universitaires de la France, 1948, pág. 12. J. Perrin escribe: "Una materia indefinidamente discontinua, agujereando por estrellas minúsculas un éter continuo, tal es una idea que podría uno formarse del universo".

sutil de la materia; o no representa la materia otra cosa que lugares señalados en el mar etéreo del cosmos?...

En su obra fundamental filosófico-científica, *L'unità delle forze fisiche: saggio de filosofia naturale,* cuya primera edición salió a luz en 1864, el eminente astrofísico *P. Angel Secchi, S. I.,* se plantea con toda claridad el problema, y lo resuelve en el sentido de la *unidad—no unicidad—substancial* del cosmos inanimado. Defensor acérrimo del atomismo mecanicista más puro y riguroso—siempre dentro del campo de la anorgánico—, pretende reducir todos los fenómenos y procesos—calor, luz, electricidad, magnetismo, gravitación—a meros movimientos mecánicos de los átomos de la materia ordinaria y de la imponderable; de ellos dependen y a ellos se reducen las fuerzas y energías todas de la naturaleza. Así, según él, volvemos a la filosofía de la naturaleza inaugurada por Galileo, a saber, que en el universo todo es movimiento y materia, o modificación sencilla de ésta por mera transposición de partes o cualidades del movimiento. También la afinidad química es explicada únicamente por movimiento local, y, en consecuencia, enseña que la combinación química consiste en que los diversos movimientos de los átomos de los diferentes elementos se unen y combinan para dar lugar a un movimiento común. Es en el libro cuarto, último de la obra, donde se ocupa de la constitución de los cuerpos. Ya en el capítulo I puede leerse: "La materia en cuestión—el éter—lo penetra todo y concurre a la formación de los cuerpos... El estudio de la luz y de la electricidad nos ha conducido a mirar como infinitamente probable que el éter no es más que la materia misma llegada al grado más alto de tenuidad. Por consiguiente, todos los cuerpos no serían en realidad otra cosa que agregados de los átomos mismos de este fluido". Sin embargo, añade prudentemente: "Pero esto, con todo, no es sino una hipótesis, y nada impide que haya dos o aun muchas especies de átomos primitivos, los unos que constituyan el éter, los otros que formen los cuerpos pesados". En el capítulo II se dice: "A nuestro juicio, los cuerpos son agregados de átomos probablemente homogéneos en el origen, y que, agrupándose de diversas maneras, forman las moléculas llamadas elementales: esta hipótesis es extremadamente probable. Para nosotros, el éter está constituído por los átomos de primer orden". Y en la conclusión: "El éter está formado por una substancia que no difiere esencialmente de la materia común, sólo que supone una condición o un estado de la materia misma distinto de aquél bajo el cual constituye los cuerpos llamados ponderables... Cuando la materia se halla en esta condición se la designa con nombre de *éter;* pero no ha perdido ninguna de sus propiedades esenciales". Estas y otras afirmaciones parecidas, sem-

bradas a lo largo de su famoso libro, han merecido al jesuita italiano la gloria de ser considerado como el primero en formular de una manera clara y precisa la doctrina de la *identidad específica* de la materia, al establecer como muy probable, por lo menos, que todos los cuerpos están constituídos por átomos de éter.

Semejante doctrina de la *unidad* o *identidad específica* de la materia, toda ella constituída por los átomos etéreos, dominó a partir de entonces en buena parte de los cultivadores de la física clásica mecanicista. Es lo que enunciaba el abate *Th. Moreux* en uno de sus conocidos libros de divulgación filosófico-científica titulado *Que deviendrons-nous après la mort?*—Editions scientifiques, París, 1913—: "Así todo nos induce a creer que la materia está formada en todas partes de elementos parecidos; en una palabra, que la tela de este universo inmenso está constituída por un tejido absolutamente idéntico. Más todavía; las últimas adquisiciones de la ciencia nos invitan a pensar que existe una *materia única*, cuyas últimas partículas, combinándose entre sí, darían el ser a todos los cuerpos conocidos" (pág. 31). Y este tejido han creído muy unánimemente los físicos de fines del siglo pasado y comienzos del presente que era el *éter*. "Así—podemos concluir con M. Betti—, pasados casi veinticinco siglos de cuando los filósofos jónicos con Anaximandro pensaban que el principio de todos los cuerpos es una materia sutil, indefinida, etérea, que todo lo penetra, la ciencia, como la serpiente que se muerde la cola, vuelve a dicha antiquísima intuición... *Multa renascentur quae iam cecidere*" [14].

Sobre la base de un éter granular o *discontinuo* puede parecer evidente la imposibilidad de ir más adelante en le proceso teórico de la unificación substancial del cosmos inanimado; habría que admitir tantas entidades sueltas e independientes, cuantos fuesen los átomos o elementos etéreos. Tan pronto, empero, como prevaleció, en el campo de la física teórica, la concepción opuesta, de un éter *continuo*—y no meramente contiguo—, gracias, sobre todo, al triunfo de la teoría electromagnética de Maxwell, cuyas ecuaciones parecían requerir un campo físico sin solución de continuidad, planteóse espontáneamente, de manera expresa unas veces, en otros casos de modo implícito, la cuestión de la substancia cósmica *única*, no ya específica, sino numéricamente, identificada con el mismo éter lumínico. Ya antes, en 1867, cuatro años más tarde que Secchi, *William Thomson*—el futuro Lord Kelvin—había publicado su

---

[14] *Il problema della transformazione della materia dai tempi antiqui ad oggi*, en *Scientia*, vol. XXI (1917), pág. 461.

clásico *Tratado de filosofía natural*, y propuesto en él su famosa hipótesis del "átomo-torbellino", una de las formas más típicas que ha revestido la doctrina que considera los elementos últimos de la materia como puntos singulares o regiones privilegiadas del éter cósmico. Explicar un fenómeno físico equivalía para este científico a reducirlo a un modelo, a un aparato más o menos construíble, cuyo funcionamiento reprodujera globalmente el fenómeno que había que interpretar. Consecuente con este mecanicismo exagerado, que le había de llevar más tarde a rechazar la teoría maxwelliana de la luz, en su modelo vortical del átomo dió nueva actualidad a la idea cartesiana del papel dominante representado por el movimiento en torbellino en la génesis y estructura del universo. Del mismo modo que un remolino de agua se distingue del resto de la masa líquida en reposo, existirían en el seno del éter mecánico, dotado de las propiedades de un flúido perfecto—esto es, sin frotaminto interno—, regiones o partes señaladas por efecto de sus particulares movimientos. Así los átomos deberían su impermeabilidad e indivisibilidad a torbellinos o vórtices ultrarápidos y eternos, que darían a nuestros sentidos la impresión de cuanto llamamos cuerpo o materia. Como quiera que este insigne físico sostuvo en sus *Conferencias científicas* la necesidad y la existencia de un éter *continuo* para la propagación de las acciones físicas, parece poder ser considerado como propugnador de la *unicidad substancial* del mundo inorgánico, siempre que se tome la palabra "continuo" en su sentido estricto vulgar y filosófico. Bueno será, empero, notar que el mismo Kelvin, ya anciano, no dudó en abandonar sus modelos favoritos, por juzgar que no respondían ya a las exigencias de los nuevos conocimientos.

En realidad los asombrosos descubrimientos de la física experimental en el curso de los últimos lustros del siglo XIX—rayos catódicos, rayo canales, radioactividad, rayos X—, colocaron en el primer plano de la actualidad científica el problema siempre acuciante de la constitución íntima de la materia, que ocupó y preocupó a todos los físicos de principios de nuestro siglo. De las tres entidades fundamentales—*materia, éter, electricidad*—, que al comienzo se admitieron para explicar la realidad de los cuerpos, con frecuencia el éter y la materia ceden su puesto a sola la electricidad, como única entidad que permanece fija en el revuelto torbellino en que desaparecen las demás. "Hoy día—afirmaba M. J. Balfour—los sabios han llegado a mirar la materia bruta como una simple apariencia, de la que la electricidad es, físicamente, la base real, y a pensar que el átomo elemental del químico no es más que una agrupación sistemática de mónadas eléctricas, o de subátomos que no

son materia electrizada, sino electricidad" [15]. Otras veces se pretende que materia, éter y electricidad, desaparezcan ante el análisis científico, el cual, como postrer resultado de sus investigaciones, establece la tesis de que toda realidad se reduce a *fuerzas* misteriosas, cuya acción, si bien cierta y evidente, en ninguna manera se explica. Mucho más frecuente y favorecida resulta la hipótesis en que naufragan tanto la materia ordinaria como la electricidad, quedando la universidad de las cosas inanimadas reducida al enigmático éter; no subsisten sino dos principios, de uno de los cuales los antiguos habían dicho que es el no-ser, el *éter* y el *vacío;* el mundo no es más que una burbuja de éter en el océano inmenso de la nada, y los electrones—constitutivos de la materia ordinaria—se reducen para no pocos físicos a meros accidentes del éter, y aun a puro agujeros en él [16].

Una de las figuras más representativas de dicha tendencia unitaria en el problema del ser de la materia es sin duda *G. Le Bon,* que sobresale asimismo entre los más ardientes propugnadores del energetismo filosófico. Sus ideas aparecieron desarrolladas en la *Revue Scientifique*—años 1902 a 1904—, y más extensamente en su libro *L'Evolution de la Matière*—París, Flammarion, 1905—. Según este autor no existía al principio otra cosa que el éter universal; por condensaciones parciales, por movimiento torbellinar, se fueron formando núcleos de éter, los cuales se pusieron a girar unos en torno de otros, algo así como lo hacían los mundos en el sistema cosmogónico de Laplace. Estas condensaciones han, naturalmente, almacenado, en los átomos así formados, enormes cantidades de energía. Más tarde, esta energía infraatómica ha comenzado a liberarse, produciendo una serie de disgregaciones parciales, una serie de disociaciones del átomo. A semejante disociación o "desmaterialización de la energía"—por emanación, por radiaciones diversas—asistimos hoy nosotros, y de semejante liberación de energía nos aprovechamos. Cuando el último átomo—transición entre la molécula material y el éter—habrá sido completamente desintegrado, y toda su ener-

[15] Este pasaje pertenece a un discurso pronunciado por el entonces primer ministro de Inglaterra, en la universidad de Cambridge, en su calidad de presidente de la *British Association for advancement of sciences,* que apareció traducido en la *Revue scientifique,* 1.° julio 1905, pág. 13. Por su parte *A. Véronnet,* en una serie de artículos sobre *La matiere, les ions, les électrons—Revue de Philosophie,* t. IX (1906) y X (1907)—, escribía "Asistimos actualmente a un intento de reducir el éter y la materia a la electricidad, sin perjuicio de tratar en seguida de explicar la electricidad por otra cosa".

[16] Acerca de esta controversia científico-filosófica puede leerse con provecho el estudio del *P. Luis Rodés, S. I., De los cuerpos reales al éter hipotético: Breve exposición y examen de la teoría electrónica sobre la constitución de los cuerpos,* publicado en la revista RAZÓN Y FE, tomo XXXI (1911), págs. 84 y 212.

gía actual habrá sido actuada, no quedará más que un océano uniforme de éter no aprovechable. Según esta concepción, todo en el cosmos anorgánico viene del éter, todo es éter, todo vuelve al éter [17].

No resultaría difícil tejer una lista de nombres y de textos de científicos, mayormente entre los físicos teóricos, de los primeros lustros de este siglo, no pocos de esclarecido renombre, que creyeron haber hallado en el *éter cósmico* la substancia primordial y el constitutivo único del mundo anorgánico; las moléculas, los átomos, los subátomos, no serían sino regiones singulares, vórtices, nodos, agujeros en el éter que todo lo llena. Señalemos algunos de especial interés por su elevada personalidad. El matemático y físico inglés *J. Larmor*, en su libro *Aether and Matter*—Londres, 1900—afirma que "la molécula material está constituída enteramente por éter y por nada más"; para él el átomo se compone exclusivamente de remolinos eléctricos, de suerte que alrededor de un pequeño número de electrones positivos, giran velozmente un millar de electrones negativos, núcleos todos ellos de condensación etérea. Bajo la pluma de *H. Poincaré*, la cumbre más excelsa de la ciencia de principios de siglo, es frecuente la expresión de que el electrón, al cual se reduce toda la materia ponderable, es tan solo "un trou dans l'éther". Así, en la *Revue scientifique*—7 agosto 1909—puede leerse: "La masa aparente del electrón aumenta con la velocidad; las experiencias de Kaufmann muestran que la masa real constante del electrón es despreciable frente a la masa aparente, que ha de ser considerada como nula, de suerte que si es la masa la que constituye la materia, se podría casi decir que no existe ya materia. En esta nueva concepción, la masa constante de la materia ha desaparecido. Unicamente el éter, no ya la materia, es inerte; sólo él opone una resistencia al movimiento, de modo que podría decirse, que no existe otra cosa que *agujeros en el éter*". A su vez, el egregio

[17] Tal vez no sea inútil señalar algunos textos entresacados de la obra citada. "Los elementos atómicos no parecen ser en realidad otra cosa que núcleos de condensación en el seno del éter" (219). "Ignoramos la naturaleza y el modo de obrar de las causas capaces de condensar una parte del éter, que llena el universo, en átomos, y de transformar el gas así obtenido en substancias como el sodio, el plomo o el oro; pero los cambios observados en los astros son la prueba de que las fuerzas capaces de producir semejantes transformaciones existen, de que han actuado en el pasado, y siguen obrando todavía... En el estado actual de la ciencia, no se ve más que el éter, que haya podido constituir el punto de partida cósmico, y por esto todas las investigaciones vuelven siempre a considerarlo como el elemento fundamental del universo: los mundos nacen en él, y en él van a morir" (291). "Todas las investigaciones modernas conducen a considerar los átomos eléctricos como constituídos por torbellinos, a manera de giroscopios, formados en el seno del éter y en relación con él por sus líneas de fuerza... Las vibraciones del éter, que acompañan siempre los átomos eléctricos, representan muy probablemente la forma bajo la cual se desvanecen y desmaterializan, irradiando su energía" (294).

físico-químico *W. Nernst*, dominado por el postulado—del todo gratuito—de que "toda teoría acerca del universo debe suponer que el cosmos se halla en estado estable, de suerte que en conjunto tantas estrellas perecen por extinción, cuantas son encendidas de nuevo", establece que los últimos constitutivos de los cuerpos son átomos de éter dotados de energía. Por eventuales oscilaciones o cambios de este contenido energético, se originan en las diversas partes del universo átomos radioactivos, de elevado peso atómico y de máxima energía, los cuales bastan para que en cada período el aumento de entropía quede compensado por igual cantidad de energía eficaz; bastaría que por término medio se formase un átomo de uranio por metro cúbico cada cien millones de años [18]. *E. Wiechert*, por su parte, en su magistral monografía *Die Mechanik im Rahmen der allgemeine Physik*, al desarrollar las relaciones entre el éter y la materia así se expresa: "La física clásica vió con frecuencia en las partículas materiales una materia invariable, a la que se atribuían las propiedades de la inercia, de la extensión, etc. Si se ve en la materia lugares privilegiados en el éter, la imagen cambia totalmente. Podría muy bien ser que en la materia, como en una ola en el mar, sólo se diese un estado del *substratum* del mundo, más o menos firme, más o menos duradero... Tal vez, más aún, probablemente, las partículas materiales son semejantes lugares... Con muy elevada probabilidad, los núcleos individuales de la materia son tan sólo un estado singular del éter en ciertas regiones privilegiadas" [19].

Esta misma concepción del *éter substratum* y constitutivo último del universo inanimado puede hallarse en gran número de científicos que, aun después de la relatividad, se mantienen firmes en la hipótesis del éter, medio de propagación de las actividades y energías en el cosmos. Se inclinan, en efecto, a considerar el éter como la última realidad primordial, hasta el punto de que debe brillar como ideal de la ciencia física la reducción de la *física de la materia* a la *física del éter*. En los últimos lustros la inestabilidad y convertibilidad mutua de las partículas llamadas elementales—protones, neutrones, mesones, electrones, fotones—ha movido a la mayoría de los investigadores a considerarlas, según la expresión de *Heisenberg*, como miembros de una misma familia, más todavía, como si fuesen solamente estados cuánticos diferentes, diversas formas manifestativas de una *única realidad* fundamental, que *M. Born* ha designado con el nombre anaximándrico de *Apeiron*. "Este

[18] Es la doctrina expuesta largamente en su discurso *Das Weltgebaeude im Lichte der moderne Forschung*, pronunciado en 1921 en la Academia de Ciencias de Prusia.
[19] *Die Kultur der Gegenwart, Physik*, Berlin, Teubner, 1925, págs. 75 y 76.

ápeiron, a juicio de *J. Brandmueller*, comienza a bosquejarse de modo todavía muy oscuro en la teoría de los corpúsculos elementales, y por ahora no se puede todavía decir mucho más acerca de él, fuera de que se sospecha que realmente existe."

Tampoco entre los científicos adictos a la filosofía neoescolástica han faltado quienes hayan reconocido al éter como materia primigenia de la cual, por ulteriores cambios substanciales, habría resultado la pluralidad de substancias corporales específicamente diversas. "El electrón, escribe el *P. G. Gianfranceschi, S. I.*, no es, a lo que parece, otra cosa que éter, pero un elemento singular del éter, un nodo del éter, como decía Lodge, o tal vez un vórtice o remolino de éter" [20]. Y al comienzo de otro libro posterior leemos: "Si podemos imaginarnos una disgregación de los electrones y protones, evidentemente no nos resta sino llegar a una especie *única de materia*, y así se tendría una materia primigenia, universal, y podría pensarse que esta materia sea la misma que constituye el espacio físico del universo, es decir, el éter" [21]. Lo que jamás admitirá el neoescolástico es la identificación de la materia prima con el éter cósmico, como han pretendido algunos autores, interpretando mal la concepción aristotélica. Así, por ejemplo, podemos leer en una obra reciente del filósofo *A. Wenzl:* "De esta manera llegó la física a cargar al éter con el papel de un continuo propiamente inmaterial, y aun se inclinaron no pocos a considerarlo como origen de la materia propiamente dicha; los electrones y elementos de la materia serían singularidades que se encontraban en este continuo o en él se han formado. Entonces sería el éter propiamente la *materia prima* aristotélica, que carece de toda propiedad; estaría emparentado con el *ápeiron* de Anaximandro" [22].

Juzgamos conveniente terminar este breve esbozo histórico de las *actitudes clásicas frente al problema de la unicidad substancial del mundo anorgánico*, subrayando que el hecho de que gran parte de los sostenedores del éter cósmico de la física clásica se hayan pronunciado por la tesis de la *unidad de la materia*, en el sentido de que no existía otra substancia *específicamente* distinta de la etérea, y de que los últimos sillares del cosmos no eran sino vórtices, nodos, singularidades en el océano de la materia imponderable, no importa en modo alguno una aceptación igualmente general de la doctrina de la *unicidad substancial* del universo

[20] *Fisica dei Corpuscoli, Roma*, P. Università Gregoriana, 1926, pág. 255.
[21] *Capitoli di Fisica contemporanea*, Roma, P. Università Gregoriana, 1932, pág. 29.
[22] *Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft*, Stuttgart, Kohlhammer, 1954, pág. 21.

inanimado. De hecho—hemos podido verlo—, no resulta rara la afirmación expresa de la constitución atómica o discontinua del famoso y discutido medio transmisor, y no hay que pensar que dichos científicos tuviesen en su mente la posibilidad de la unicidad substancial en semejante estructura. Más todavía, a las veces resulta difícil, en los científicos que propugnan la continuidad, discernir si entienden hablar de una contigüidad perfecta o de una continuidad estricta, requerida—por lo menos en su mentalidad—para que se pueda hablar de unidad substancial *numérica*. Es verdad que las teorías de campo—como la teoría maxwelliana de la luz—se representan por ecuaciones diferenciales que importan la continuidad matemática, a la cual responde plenamente la continuidad en el ser mismo de la substancia, como en el éter de Lorentz. Pero parece que suficientemente cumpliría un éter granular o atómico del todo contiguo, de suerte que no dejase ningún espacio vacío; y según algunos físicos, aun cuando entre los átomos etéreos en contacto quedasen pequeñísimos huecos—el llamado *vacío diseminado*—. Más aún, admitida la impenetrabilidad como carácter propio—por lo menos natural—de toda materia, así ponderable como imponderable, no parece explicarse—a juicio de algunos—con satisfacción el movimiento en el seno del universo, así en el macrocosmos como en el microcosmos, si el éter no es discontinuo y no deja pequeños espacios vacíos entre sus elementos. En cambio, resulta evidente que quien, por ejemplo, reduce toda la materia ordinaria y los elementos últimos de ella a agrupaciones o sistemas de agujeros en el éter continuo, profesa explícita o implícitamente la doctrina de la *unicidad substancial del mundo anorgánico*.

RAMÓN PUIGREFAGUT, S. I.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

HERACLITO: ¿"EKPYROSIS"?

SUMARIO.—Platón desacertó y acertó.—Adversarios.—*Gravísimo problema del fr. 30.* ¿Cómo el movimiento cósmico—con sola materia—? *¿"Medidas" de sucesión o de simultaneidad?*—Fragmentos ¿cíclicos?—*La tradición* (Aristóteles, Teofrasto, etc.).—Interpretación de los "innovadores": sus pruebas.—Nuestra posición.—El caballo de batalla (Soph. 242 d). *El "siempre"* de Platón (no textual) ¿cosmológico o gnosológico? H. igualado a Empédocle. H. contradiccionista (tres fragamentos sobre Dios).—Conclusión.

El lector conoce mi artículo *"Heráclito: ¿'Todo fluye'?"* (PENSAMIENTO, N. 59 V. 15). En este segundo artículo estudiamos otro punto aún más grave de la doctrina heraclitiana, puesto también en tela de juicio por unos cuantos escritores modernos (que llamamos "innovadores") y entre ellos G. S. Kirk en su libro *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Universidad de Cambridge, 1954).

Empezamos nuestro segundo estudio traduciendo aún un maliciosillo párrafo de Kirk sobre el fr. 12:

"Y no debe parecer sorprendente que Platón errara el golpe respecto al fr. 12...; en efecto, a uno que —si bien *evidentemente entendió una transcendental directiva del pensamiento de H.* (*Soph.* 242 e)—no estaba siempre interesado en precisaciones históricas exactas de sus predecesores, este solo fragmento podía llevarlo a interpretación global en el sentido del πάντα ῥεῖ. El interés peculiar de Platón en el πάντα ῥεῖ, era meramente epistemológico: Si todas las cosas están en perpetuo fluir, no puede haber una ἐπιστήμη (ciencia). Esto, seguramente, era su propia deducción..." (378).

Nótese lo subrayado. Los "innovadores", que niegan crédito a Platón en todo lo demás, se lo conceden incondicional respecto al texto del *Sofista* 242 e, sobre el que volveremos en seguida: en él basan su interpretación innovadora en nuestra segunda cuestión. Nosotros le concedemos no menos respeto. El punto está en fijar el verdadero sentido de ese pasaje.

Anticipemos quiénes son esos "innovadores" y quiénes los partidarios de la opinión tradicional. "Tradicionalistas" en los tiempos modernos son; Zeller, "que ha sido seguido por Diels, Gomperz, Gilbert, Brieger y Gigon, para citar algunos de los más notables"; "Innovadores": "La opinión con-

traria fué sostenida por Schleiermacher y Lasalle en el siglo pasado", por Burnet, Reinhardt. "Casi todos los contemporáneos siguen a estos últimos" (informa Kirk, 335-6).

GRAVÍSIMO PROBLEMA DEL FR. 30.—¿CÓMO EL MOVIMIENTO CÓSMICO?

Entremos en el segundo gravísimo problema. Nos lo plantea con tremenda rudeza el fr. 30:

"A este mundo[1]*, el mismo de todos, ni alguno de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino ha sido siempre y es y será: fuego siempre-viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas."*

En los albores de la filosofía griega—podemos afirmarlo de un modo general—se ha profesado la idea de que Dios hizo el mundo[2]: la negación de H. entraña una previa formulación positiva. Empero, apenas nace la filosofía griega, se sitúa en un positivismo-sensismo radical. Aristóteles ha recogido este hecho. Haciendo un recorrido a los filósofos antiguos—hasta Homero...—, al advertir que reducen la inteligencia (φρόνησις) a la sensación (αἴσθησις), quedando abocados, de este modo, al escepticismo, explica: "Es que investigaban la verdad de los seres y postulaban (ὑπέλαβον) ser los seres sólo las cosas sensible" (*Met.* 1009 *b* 12, 1010 *a* 1).

Esa filosofía, sumergida en el mar del positivismo-sensismo, reaccionando en fuerza de su vital instinto de conservación y gracias a sucesivos esfuerzos, logra ver de nuevo flotar la inteligencia, en Anaxágoras, que, por deducción, retorna a la Ἀρχή (principio): Κοσμοποιός, Sér "Hacedor-del-mundo", Inteligencia-actividad que actúa sobre la intrínseca pasividad de la materia. Anaxágoras se planteó el problema del movimiento cósmico y dio la solución del νοῦς inteligente-potente. Anaxágoras estaba de vuelta.

Pero ¿y los que "postulaban" la reducción de lo existente a lo sensible? A aquellos patriarcas del ateísmo sucedió ya lo de siempre: Dios expulsado por la puerta, se entró por la ventana. Ellos negaban a Dios y divinizaron la materia[3]. En concreto ¿cómo plantearon los primeros filósofos y resolvieron el problema? Aristóteles lo ha historiado de propósito.

En el cap. I del lib. VIII de su *Física* pregunta:

---

[1] κόσμος es traducido por Kirk *"world-order"*. Pese a los argumentos de Kirk, κόσμος de algún modo significa ya en H. *"mundo"*. H. refuta la creencia antigua de una intervención divina en el origen... ¿de qué? *El mundo*: eso desecha H., que, por tanto, emplea "κόσμος" con significado de *"mundo"*.

[2] Algo decimos sobre ello en PENSAMIENTO. Vol. 14, núm. 54, pág. 200, n. 34.

[3] Sería aleccionador un "excursus" por los presocráticos. Pero debemos limitarnos. Hippaso y H. tenían por ἀρχή (principio) al fuego (DK 18, 7). Salta a la vista en H. que confundió el fuego material cósmico (tal cual él lo imaginaba) con el λόγος (¡gran fallo de H.!). Los antiguos lo notaron: "Tuvieron por Dios al fuego Hippaso y H." (DK 18, 8). Dejo la anécdota de "Aquí también hay dioses" (el fuego, al que se calentaba: DK 22, A 9) y los fragmentos alusivos a Zeus, etc. (30, 32, 67, etc.).

"¿Se produjo en un momento dado el movimiento[4], no existiendo antes, y de nuevo cesa (φθείρεται, se corrompe), de modo que no se mueva nada; o ni se produjo ni se deshace, sino que siempre era y siempre será, y esto resulta ser inmortal e incesable para los seres, cual una cierta vida existente en todos los seres coexistentes por naturaleza?" (250 *b* 11-15).

La respuesta es que quienes reducen lo existente a la naturaleza tienen que estatuir un *movimiento eterno* o una *eterna y regular alternación periódica de movimiento-quietud,* pues "nada es irregular de las cosas que son por naturaleza y según naturaleza, porque la naturaleza es para todas las cosas causa de orden... En cambio, el estar en quietud un tiempo infinito y después moverse en un momento dado... ya no es obra de la naturaleza[5]. Porque lo por-naturaleza o es sencillamente (uniformemente) y no cuándo así cuándo de otro modo..., o lo no sencillo tiene razón (proporción, regularidad). Por lo cual es mejor, según Empédocles—y si algún otro[6] dijo que es así—: que el universo por un tiempo esté en quietud y otra vez se mueva, porque esto ya tiene cierto orden" (252 *a* 11 ss.).

Aristóteles añade una observación cuyo alcance él no podía calcular, porque ni sospechaba el hecho de la degradación de la energía cósmica. "Pero es preciso que quien afirma esto [el proceso alterno], no lo diga sólo, sino también dé la razón de ello...: inducción o demostración". En lenguaje moderno eso ha venido a decir Eddington a quienes postulan la autorrehabilitación de la energía degradada: Tal cosa es suponer que los ríos, después de correr hacia abajo, corren hacia arriba, y dar por real el mito del ave Fénix que renace de sus cenizas, o sea, es afirmar sin dar razón suficiente. Pero en fin, según Aristóteles, dentro del marco de la mera y exclusiva naturaleza, las salidas optables eran o "decir que siempre hay movimiento" regular (250 *b* 20) o "alternando, movimiento por un tiempo y otra vez quietud" (250 *b* 27).

Vengamos a H. El ha aferrado vivamente el hecho del movimiento en el cosmos; ha considerado ese movimiento (casi ciertamente) como universal y perpetuo a modo de un río; pero, a la vez lo ha advertido, no uniforme, sino sujeto a decadencias, entrechoques, mortales-vitales vicisitudes y contrariedades. Para que ese movimiento—espontáneo e ingénito—sea, "a parte ante" y "a parte post", eterno, no creyó caber otra explicación que una ondulación pendular. Esa ondulación podrá ser, 1.°, masiva (unitaria) y sucesiva

---

[4] Entiéndase "movimiento" no sólo local, sino todo cambio, incluso "generación", "corrupción": "La alteración es un movimiento según la cualidad" (ARIST. *de caelo,* 270 *b;* prescindimos de una cuestión de textos contradictorios de "Aristóteles").

[5] Así excluye Aristóteles la suposición anotada líneas antes, de que Anaxágoras diera de su teoría una explicación análoga a la de Empédocles (que "por naturaleza" y "por necesidad" se verifique su proceso de quietud-movimiento). Es que al comienzo del capítulo, en la segunda bifurcación de hipótesis de movimiento, pone la de Anaxágoras: "Porque o es, como dice Anaxágoras (pues él dice que, estando juntamente todas las cosas en quietud tiempo infinito, el *nous* les imprimió movimiento...) o como Empédocles..." Así, pues, Aristóteles, de modo eficacísimo, aunque no explícito, nos comunica que el *nous* de Anaxágoras es un ser extranatural. Sobre los problemas de Anaxágoras, véanse nuestros artículos de PENSAMIENTO núm. 39 (vol. 10) págs. 275 ss. y número 54 (vol. 14).

[6] Este "algún otro" debe suponerse que es H. (aunque Aristóteles prefiere simplificar remitiéndose sólo al plástico sistema de Empédocles). Véase el testimonio de *de caelo* 279 *b,* que copiamos en pág. 5.

en el tiempo según ciertas fases periódicas, y podría también, 2.°, concebirse como parcial (múltiple) y simultánea: simultaneándose en las diversas partes las fases alternas. Por otro lado, H., viendo en el fuego el tipo del movimiento—vital, consciente—que él concebía en el cosmos, y entendiendo—aunque confusamente—la intercambiabilidad de la energía [7], puso el fuego como materia-madre [8] del cosmos: así explicaba el movimiento cósmico y el movimiento de la vida.

Aclaración importante.—Hemos hablado de "movimiento eterno". Por otro lado hablamos de ondulación, y consignamos la disyuntiva de Aristóteles, que parece reclamar a H. para el segundo miembro de ella (ciclo de movimiento-quietud). Parecemos ilógicos... Pero H. es un renegado de la lógica... En él no podemos más que señalar directivas: "*fuego siempre-viviente*", de un lado; "*fuego que se enciende y se apaga*", del otro. Reténganse bien estos extremos. Pasemos adelante.

¿"Medidas" de sucesión o de simultaneidad?

Mencionamos el "gravísimo" problema: es el problema de los antiguos y de todos los tiempos. Pero también tenemos planteado nuestro problema particular respecto a H.: Las "medidas" del alterno encenderse y apagarse del fuego cósmico ¿son *medidas de tiempo* en período sucesivo (opinión tradicional) o *medidas de cantidad* de materia que se intercambie en eterna simultaneidad (opinión innovadora)? Imprecisa es la respuesta dada directamente por los fragmentos de H. que se suponen referirse a la cuestión: lacónicos, alegóricos, fragmentarios. Su interpretación no puede ser decisiva en favor de ninguna de las dos soluciones contrarias.

Haremos mérito de tres fragmentos heraclitianos que los comentaristas han interpretado como cíclicos. Conocemos el fr. 30. Añadamos el 31 y el 36. Fr. 31: "*Cambios del fuego: primero mar, y del mar, una mitad tierra y otra mitad turbonada... El mar* [9] *se derrama y se va transformando en tales cantidades que pasa a la misma proporción* γος) *cual la había antes de hacerse tierra.*"

Puede suponerse que este fragmento alude a fases del proceso cíclico, no es una descripción adecuada [10] de él.

---

[7] Sobre el concepto de "energía" anotamos. Platón (*Theaet.* 153 a), explicando a H., escribe: "Lo caliente y el fuego, que engendra y gobierna a lo demás, él mismo es engendrado por el movimiento y el frotamiento". Aristóteles explicitó: "El fuego es movido y mueve" (en DK 68, A 101). Antes Arquelao había observado que "lo caliente es principio de movimiento" (DK 60, A 4). Se acercaron al concepto y funciones de la energía (pero, nótese, para los antiguos el fuego era una de las substancias o elementos). Nos hemos referido al concepto de "energía", vocablo éste griego, pero de uso antaño muy diferente del actual.

[8] El fuego, para H., era una substancia (si ésta cabe en H.) que se transformaba en otra substancia y viceversa. H., pues, se acercó a Einstein, que sostenía ser el cosmos un transformarse la materia en energía y viceversa.

[9] Según Kranz y otros que suplen y preañaden γῆ, "la tierra se derrite parando en mar y se va transformando..."

[10] De todas maneras nada decide ese fragmento inciertísimo: es incierto el significado concreto de πρηστήρ (que traduzco "turbonada"); es tan incierta la segunda cláusula que Kranz y otros anteponen " γῆ ", "la tierra". Pero estas añaduras son muy sospechosas.

Fr. 36: "*Para las almas es muerte hacerse agua, y para el agua es muerte hacerse tierra; pero de la tierra se hace el agua y del agua el alma.*"

Que de uno u otro modo, el alma sea parte del fuego heraclitiano, creo que es de todos admitido. Mas en el fr. 36 "almas" entraña sentido colectivo, o, al menos, típico (sucede a las almas y a todo lo que es como ellas...). Kirk (341) hace esta acotación a todas luces razonable: "Parece que H. pone aquí alma en vez del fuego cósmico."

Repetimos: los fragmentos por sí solos no deciden nada.

La tradición: Aristóteles, Teofrasto...

Una larga y densa tradición desde Aristóteles asegura que la doctrina de H. es la de la perioricidad masiva. El aludido testimonio de Platón es ambiguo: lo discutiremos detenidamente.

La opinión tradicional la expresó así Aristóteles: "Todos dicen que el cielo [11] ha nacido (γενόμενον, ha sido producido); pero, nacido, según unos, siendo eterno, según otros, corruptible, como cualquier otra cosa de las que se forman por naturaleza, según otros, en proceso de transformación (φθειρόμενον, siendo corrompido) alternativamente, cuándo así cuándo de otro modo, y que esto se continúa siempre así, como dicen Empédocles y H. de Éfeso" (*de cael.* 279 *b* 14 ss.).

Así pues, afirma Aristóteles que, para H. y Empédocles, el mundo [12] está en eterno proceso alterno: destrucción y reconstrucción, fases de un período cósmico. Esas fases son en Empédocles la Contienda (Νεῖκος) y la Amistad (φιλία). ¿Y en H.? El mismo Aristóteles lo insinúa: "H. dice que en un tiempo dado (ποτε, en algún tiempo) todo el universo deviene fuego" (*Phys.* 205 *a* 3). El comentarista Simplicio desarrolla: "H. enseña que el mundo cuándo se incendia cuándo del fuego se reconstruye según ciertos períodos de tiempo en los que dice que '*se enciende según medidas y se apaga según medidas*'; y de esta opinión después se hicieron partidarios los estoicos" (DK 22 A 10).

Kirk, en cambio, sostiene que esta opinión de los estoicos se retroproyectó a H. No entendemos cómo puede afirmar esto de Aristóteles y de Teofrasto, anteriores—aun el último—al pleno desarrollo del estoicismo.

Véase el testimonio de Teofrasto: "Hípaso... y Heráclito... sostenían que el mundo es uno y en movimiento y acabado, pero supusieron (ἐποίησαν, hicieron) principio de él al fuego y del fuego hacen los seres por condensa-

---

[11] Nótese que el cielo es para H. la propia sede del fuego cósmico.

[12] Lo que dice Aristóteles del *cielo* podemos extenderlo al *mundo*: eso, respecto a Empédocles es claro, pues lo dicho coincide con su teoría del mundo, y análogamente debe valer para H. De hecho Aristóteles, poco antes, habla del "cielo" en sentido del "universo": "Es evidente... que fuera [del cielo] ni hay ni puede haber masa de ningún cuerpo, porque el universo mundo está [integrado] de toda su propia materia" (*de cael.* 279 *a* 6). En seguida añadimos el texto de *Phys.* 205 *a*. Kirk (320) aquí nos apoya, contra Burnet.

ción y enrarecimiento, y los resuelven de nuevo en fuego, como que ésta es la única substancia (φύσεως, naturaleza) subyacente; pues dice que todas las cosas son cambio del fuego. Y supone cierto orden y tiempo determinado de la transformación del cosmos según cierta necesidad fatal" (fr. 1 de TEOFRASTO, según SIMPL. *Phys.* 23, 33; DK 22 A 5; KIRK, 24 etc.).

Que Teofrasto hubiera estudiado directamente el libro de H., lo sabemos positivamente por Diógenes Laercio: "Teofrasto dice que (H.) por la atrabilis escribió unas cosas a medias y otras incoherentes" (DIOG. LAERT. IX 6). El mismo Diógenes mal puede dudarse que lo leyera[18]: repárese en las primeras palabras que de él enseguida transcribimos. Pues bien, Diógenes (que según el mismo Kirk, 24, es muy completo y exacto) expone así la teoría de H.:

"Y algunas veces en su escrito desarrolla con brillantez y claridad, de modo que aun el más tardo fácilmente entiende y cobra vuelo del espíritu. Y la brevedad y densidad de la exposición es cosa incomparable. Y en particular sus doctrinas son como sigue: El fuego es el elemento, y una alternación de fuego el universo, que se va produciendo por enrarecimiento y condensación. Pero claramente nada expone. Todo se produce por contrariedad y todo fluye a modo de río. El universo es limitado y es un solo mundo; y éste es engendrado del fuego y de nuevo se incendia según ciertos períodos alternativamente por toda la eternidad; y esto se produce por el hado. Y de los contrarios lo que lleva al nacimiento se llama guerra y riña, y lo que al incendio concordia y paz; y la mutación es camino arriba y abajo y el mundo se va produciendo según ella; pues, condensándose el fuego, se humedece (o "se deshidrata": ambiguo) y, conjuntándose, se hace agua, y, solidificándose el agua, se cambia en tierra; y este camino dice que es hacia abajo. Y de nuevo la tierra misma se funde y de ella se produce el agua, y de ésta las demás cosas, reduciendo casi todo a la evaporación del mar. Y éste es el camino hacia arriba. Y se hacen evaporaciones de la tierra y el mar, unas brillantes y puras, y otras oscuras: el fuego se incrementa por las brillantes; y el elemento húmedo, por las otras. Pero, cómo sea el cielo (o aire) involvente, no lo explica; hay en él, eso sí, barcas vueltas por el lado cóncavo hacia nosotros, en las cuales recogidas las evaporaciones brillantes producen llamas, que son los astros: la llama del sol es la más brillante y caliente..." (IX-8-10).

No transcribimos la copiosa serie de testimonios helenísticos—posteriores a Teofrasto—que describen el "ciclo" evolutivo heraclitiano, cuya fase culminante es la ἐκπύρωσις, o reducción integral al fuego cósmico. Sólo un dato: "H. dice que el gran año consta de 10.800 años solares" (AET. II, 32 DK A 13).

INTERPRETACIÓN DE LOS "INNOVADORES": SUS PRUEBAS.

¿Qué significado atribuyen los "innovadores" a los fragmentos heraclitianos? H. era un hombre de gran sentido común[18 bis]; no divagaba en teorías cosmogónicas, según pensó erróneamente Teofrasto, sino investigaba los fenómenos cósmicos (KIRK, 318-319) a base de una observación experimental: "El análisis primario del mundo físico, entablado por H., era el más

[18] Véase PENSAMIENTO (vol. 15, núm. 59) p. 456 y nota 9.
[18 bis] "... due to his common sense..." (KIRK, 404).

empírico" (*ib.* 302). El observó que el cielo, al llover, da su tributo al mar; el mar se cambia en tierra: en tiempo del mismo H. el puerto de Éfeso se iba cegando (333); la tierra se cambia en mar: se creía en la desaparición de la Atlántida. La evaporación del mar es el alimento de los cuerpos celestes: cambio de mar en fuego (334). H. se fijó en los tres componentes del mundo: fuego, agua, tierra. "De éstos el fuego tiene una posición especial, y mar y tierra son formas variantes del fuego. Transformaciones de fuego en mar y de mar en tierra, y viceversa, se están realizando continuamente en los procesos meteorológicos y son regulados cuantitativamente. El fuego ocupa la posición directiva... Mar y tierra son fuego temporalmente extinguido y el orden conjunto de las cosas es considerado como fuego, partes del cual se van encendiendo y otras partes extinguiendo a sí mismas; como estos procesos están en equilibrio, el fuego, en conjunto, es 'siempreviente'" (403).

¿Qué respondemos nosotros? H.—que en su captación[14] del orden cósmico es deudor, cuando menos, a Pitágoras—pergeñó (en cuanto podemos atisbar por sus enigmáticos fragmentos) un sistema cosmológico grandioso. Pero ello es una concepción poética y subjetiva: H., tipo del personaje excéntrico, es el hombre de menos sentido común[15] y menos sentido "empírico". Para Kirk, H. produjo "la primera explicación razonablemente coherente del mundo y de la experiencia" (403-404). ¡Sí! Coherencia de las incoherencias más indeglutibles[16] para el sentido común (como veremos). En cuanto a sentido "empírico", H. señala un catastrófico retroceso en los avances astronómicos marcados por el observador espíritu de Tales. Éste señala fundamentales puntos de apoyo al caracterizar—aún en lejano atisbo—las estrellas, el sol, la luna (¡reflectora del sol y causa de su eclipse!) como cuerpos terrenos equiparables a la tierra (DK 11 A 17a, 17b). H., en cambio, dice que el sol es de su dimensión aparente (DK 22 A 1, 7); los astros son navetas que recogen la evaporación y, vueltas hacia nosotros, lucen, pero, volviéndose la quilla, se eclipsan (*ib.* 9-10): así finge H. su sistema poético y subjetivo... Etc.

Hasta aquí es cuestión de diversidad de apreciaciones entre los "innovadores" y nosotros. Y, naturalmente, nosotros estimamos que quien sin prejuicios lea los documentos, enjuiciará a H. a nuestro estilo. Pasemos a una cuestión positiva. Los "innovadores" suponen que Aristóteles, sufriendo una confusión al leer el *Sofista* platónico, carga a H. la teoría cosmocíclica: la desviación de Aristóteles, añaden, es seguida por Teofrasto y los sucesivos (KIRK 25, 319-320).

---

[14] Mejor diríamos, en su formulación o explicitación refleja, pues la mera captación es fenómeno humano, más bien que privilegio de un filósofo de oficio.

[15] Aristóteles (*Met.* 984 *b*) dice que Anaxágoras "apareció entre quienes hablaban a tontas y a locas, los anteriores". Entre éstos, sin duda, incluía "in primis" a H., cuyas doctrinas cita repetidamente como desorientadas. Platón (según citas que haremos) empareja a H. con Protágoras, al que tan en poco estimaba.

[16] El famoso λόγος ("palabra" que hizo tanta fortuna) es en sí mismo, tal como lo expresa H., contradictorio y absurdo, algo y nada, entendimiento de la materia y no más que materia.

Gravísimas razones deben de mediar para inculpar de tan desastrosa irreflexión a Aristóteles y a los demás doxógrafos, pues también éstos (al menos varios de ellos) hubieran podido compulsar directamente el asunto en el libro de H. y delatar el despiste. Estas razones se reparten: (α) en consideraciones de incompatibilidad de la ἐκπύρωσις con la doctrina de H.; y (β) en un texto de Platón. Las α son subjetivas y totalmente inconsistentes dada la múltiple incertidumbre de los fragmentos,

β. Anota Kirk (324): "*Sophist.* 242 *d* de Platón es uno de los más fuertes testimonios de que H. no creyó" en la ἐκπύρωσις. Este es el verdadero caballo de batalla: "Ningún partidario de la ἐκπύρωσις en H. ha sido capaz de dar explicación satisfactoria a este testimonio", dice triunfalmente Kirk (337).

Nuestra posición.

Nosotros respondemos que, aunque no se diera solución a ese pasaje platónico, en buena crítica no debería desconocerse el valor del testimonio claro de Aristóteles y de la tradición sucesiva: lo prudente sería reconocer: "Ignoramus". Nos parece muy movedizo el terreno de Kirk cuando, para salvar su posición, discurre: Aristóteles "es muy posible que interpretara mal a H. en este y otros pasajes, pero no tuvo ocasión de desarrollar tal interpretación errónea" (320); Teofrasto se equivocó en la interpretación de H. y de los presocráticos en general; aplicó inoportunamente un principio de Aristóteles (319-321). Etc., etc.

No entremos en una discusión que nos parece poco favorable para los "innovadores". Lo que de éstos sacamos en limpio es que Aristóteles entendió mal a H. y no bien a Platón: en cambio, Kirk ha entendido a ambos impecablemente (!).

El caballo de batalla (*Soph.* 242 *d*).

Vengamos al famoso pasaje del *Sofista* platónico, no sin recordar que quienes respecto al πάντα ῥεῖ tenían a Platón por un mal intérprete, ahora lo aducen como un intérprete infalible. Antes de traducir el texto platónico, anotemos su contexto. El "extranjero" va a refutar la hermética unidad de Parménides; para ello da una ojeada a los filósofos pluralistas, y, en el recorrido, observa, no sin humorismo, que H. y Empédocles optan por asociar la tesis unicista y la pluralista. Aquél, a carga cerrada y sin restricciones; éste, sólo sucesiva y alternadamente (aquí viene el texto en cuestión, que traduciremos); y después el "extranjero" prosigue sutilizando sobre el "sér", el "no-ser", el uno, el todo, las ideas... He aquí el texto de *Soph.* 242 *d*:

"Después ciertas musas jónicas y sicilianas entendieron que es más seguro entrelazar una y otra cosa y decir que el sér es muchas cosas y uno y se concierta merced a la enemistad y a la amistad: *Lo discordante siempre se pone de acuerdo*, dicen las musas más rígidas; en cambio, las más blandas aflojaron respecto a que esto sea siempre así, y dicen que en concreto

(en parte) el todo cuándo es uno y amigo gracias a Afrodite, y cuándo muchas cosas él consigo mismo por culpa de Disensión."

Las "musas jónicas" (se supone) son H.; las "sicilianas", Empédocles: recuérdese la teoría cósmica de éste: La mezcla armónica de los cuatro elementos obtenida por Amistad, es disuelta en cosas concretas por Disensión, y sucesivamente. Ahora bien, los "innovadores" insisten en las distinción entablada por Platón entre H. con su *"siempre se ponen de acuerdo"* y Empédocles con "cuándo es uno... cuándo muchas cosas". ¿Qué respondemos?

Dos argumentaciones: 1.ª Platón no cita textualmente, sino acomodando a su intento gnosológico; en cambio, el texto mismo heracliano (fr. 10) desfavorece en dos aspectos a los "innovadores". 2.ª Platón en el *Sofista* ni prueba ni quiere probar nada contra nosotros en el terreno cosmológico; él, en el gnosológico, intenta sólo poner de relive el "contradiccionismo" de H.

Véase el fr. 10 (conservado en el *de mundo* 396 *b* 7, dudosamente atribuído a Aristóteles): *"Todo y no todo, concordante diferente* [17], *consonante disonante, y de todas las cosas una y de una todas las cosas."*

Diels-Kranz aquí remite al pasaje de Platón (*Soph.* 242 *d*) como lugar paralelo al fr. 10; pero ni Diels-Kranz ni nadie [18] presenta el pasaje de Platón entre los fragmentos textuales. Particularmente el "siempre" (ἀεί) platónico difícilmente es textual, pues en jónico más probablemente hubiera sido αἰεί [19]. En todo caso el fr. 10 (donde no aparece "siempre") expresa la idea heraclitiana de la fecundidad de la lucha y aduce contrarios, ya simultáneos, ya sucesivos: *"... de todas las cosas una y de una todas las cosas"*. No insistimos en que esto viene como anillo al dedo en nuestra interpretación de H.

2.ª Los "innovadores" destacan en Platón un sentido que él no pretende. En efecto, en el *Sofista* de Platón, como observa Überweg-Praechter (*Die Philos. des Alt.* [12]), y salta a la vista, "el fin claramente saliente es la impugnación de la Sofística... Por ese fin está condicionado el que, si bien en la cuestión de las ideas lo ontológico y lo lógico van estrechamente enlazados, esto último es lo que sobresale en primer término" (296). Se trata meramente de un ejercicio de "dialéctica eleática" (296). Es sorprendente cómo Kirk, cuando se trata del πάντα ῥεῖ supone en Platón una intención "meramente epistemológica" (v. p. 1) y aquí, en cambio, meramente cosmológica... [20]. Convengamos en que, en ambas ocasiones, Platón mira primariamente a lo gnosológico (o, como dice Kirk, lo epistemológico) y sólo se-

---

[17] Compárese: Fr. 10: συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον... Platón: διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ συμφέρεται.

[18] Ni siquiera Kirk, que, por cierto, citando a *Soph.* 242 *d* once veces, no lo aduce al comentar largamente el fr. 10.

[19] El ἀεί en Platón puede ser una contaminación con el fr. 51, que Platón (*Symp.* 187 *a*) aduce también intextualmente. Compúlsense en los originales los pasajes aducidos. De paso, H. repite la idea del fr. 10, pero no es creíble que la alusión platónica sea una de esas repeticiones.

[20] El mismo Kirk en pág. 204 nos da la razón: "Todo el pasaje (*Soph.* 242 *d*) está empeñado en la diferenciación partiendo del uno". Reléase nuestro encuadramiento del pasaje platónico.

cundariamente a lo cosmológico. Pero el hecho es que Platón enfática y repetidamente atribuye a H. el "*panta rei*" (lo cosmológico), y aquí, al contrario, es una sola palabra que, en resolución, debe entenderse sólo gnosológicamente: lo probaré por el mismo Platón.

En efecto, Platón aquí está empeñado en destacar, no teorías cosmológicas, sino posiciones ontológicas con miras a la Lógica y la Gnosología; Empódocles, observa Platón, admite unidad y muliplicidad del sér alternas y sucesivas; mientras que H.—osadamente—afirma la unidad y multiplicidad sin limitaciones, como que ha arrasado el principio de contradición. El "siempre" no tiene más fuerza que una pulla humorística contra las audacias gnosológicas de H. Veámoslo.

En un pasaje del *Teeteto* paralelo a éste y transcrito en mi articulo anterior (PENSAMIENTO. N. 59, v. 15, p. 455-6), Platón, en el terreno ontocosmológico, iguala absolutamente a H. y Empédocles: para ambos el cosmos fluye a modo de río. Pero, mientras Empédocles sólo afirmará la unidad y multiplicidad del sér en fases sucesivas, H. no tendrá escrúpulo en afirmarlo ya simultánea ya sucesivamente. Y, de hecho, las contradicciones heraclitianas se refieren muchas veces a lo sucesivo, pero otras (las verdaderas contradicciones) son contradicciones universales que suenan a simultaneidad; son una negación efectiva del principio de contradicción.

Contradicciones sucesivas. Estas contradicciones heraclinianas sucesivas nos ofrecen un argumento, y es que no admiten sentido en la interpretación "serviliter" literal de los "innovadores". Léase, por ejemplo, el fr. 88: "*Lo mismo es* (en nosotros) *lo vivo y lo muerto, y lo despierto y lo dormido y lo nuevo y lo viejo, puesto que estas cosas, cambiando, son aquéllas y aquéllas, cambiando, éstas.*" Parecidamente el fr. 36 (p. 5). Aquí se habla de un proceso de transformación *sucesiva*. Para encontrar aquí la pretendida *simultaneidad* del "*siempre* se pone de acuerdo", es preciso suponerla "a priori" y fingir que H. sobreentiende otros procesos inversos simultáneos, o algo así. Pero esto es suponer lo que había que probar.

Tras lo estudiado, nos parece lícito dirigir a Kirk un "aplicate el cuento" que él, con palabras de Cherniss, ofrece a Gigon: en la interpretación de Platón por Kirk experimentamos "el peligro de un método formalistico" (347).

Negaciones del principio de contradicción. En el *Sofista* de Platón, repetimos, no está el punto en lo cosmológico: ello es una mera intencionada alusión al allanamiento por H. del principio de contradicción. Platón, en efecto, profesa tal estima, o desestima, de H.: lo apoyan el texto en discusión y otros en que Platón enfila a H. con los sofistas [21].

[21] Sin incluir a H., Isócrates (15, 268) nos ofrece otro curioso ejemplo de paso de la Cosmología a la Gnosología, agrupando a los cosmólogos con los sofistas. Hablando de los diversos estudios útiles a los jóvenes, recomienda a éstos no "consentir naufrague su ingenio en los discursos de los antiguos sofistas, de los que uno dijo que el número de los seres es infinito, Empédocles, cuatro, y Disensión y Amistad entre ellos, Ion no más de tres, Alcmeón, sólo dos, Parménides y Meliso uno, Gorgias absolutamente ninguno."

Tomemos como ejemplo un pasaje del *Teeteto* (152 *e*): "Jamás nada es, sino siempre deviene. Y en esto todos los sabios, sin excepción, si no es Parménides, convienen: Protágoras, Heráclito..." Y un poco más adelante (160 *d*) concluye Sócrates, no sin ironía: "Sí, magníficamente has dicho que la ciencia no es más que sensación y a lo mismo viene a coincidir el que, según Homero y Heráclito y toda esa raza, todas las cosas se mueven cual corrientes, y, según el sapientísimo Protágoras, de todas las cosas medida es el hombre..."

En todo este desarrollo Platón atribuye por igual a Protágoras y a H. la negación del principio de contradicción: el conocimiento no tiene más consistencia que la sensación, en la que un objeto es agradable para mí y no es agradable para ti. Igual opinión tiene Aristóteles de H., como veremos.

De paso, nótese cómo Platón, otra vez más, atribuye a H., en cosmología, el universal fluir. La misma imputación de inconsistencia gnosológica y de fluir cosmológico desarrolla realísticamente Platón al fin del *Cratilo*:

"¿Cómo puede ser (tener ser) aquello que nunca está del mismo modo?... Más aún, ni podrá ser conocido por nadie. Porque al tiempo que se acerca el cognoscente, ello se hará otro y diverso, de modo que no podrá ser conocido cual y como realmente es: y, claro está, ningún conocimiento conoce lo que conoce ser de otra manera... Pero ni hablar siquiera es justo de conocimiento si todas las cosas están cambiando y nada permanece... Si la misma esencia (εἶδος forma), del conocimiento está cambiando, estará cambiando en otra esencia de conocimiento, y no será ya conocimiento. Y, si siempre está cambiando, no podrá haber conocimiento ni cognoscente ni objeto conocido Si, al contrario, es (existe) siempre el cognoscente y es lo conocido..., no me parece esto ser igual... a un fluir y un correr. Esto, pues, ¿es acaso así o del otro modo, como dicen Heráclito y los suyos [22] y otros muchos...: [23] que no hay nada sano, sino que todas las cosas se desmenuzan (ῥεῖ, fluyen) como frágil loza y, en fin, las cosas están como los hombres afectados de catarro y todos los seres sufren una perpetua corriente y catarro?" (*Crat.* 439 e ss.).

Confirma lo expuesto sobre Platón el que también Aristóteles achaque a H. la insumisión al principio de contradicción, como la achaca a Protágoras. Lo hemos probado en nuestro anterior artículo (PENSAMIENTO, p. 460).

Lo bueno del caso es que el mismo H.—pese al "sentido común" que en él supone Kirk—nos da pie para creer ese su escepticismo o contradiccionismo, o llámese como se quiera.

TRES FRAGMENTOS SOBRE DIOS.

Fr. 102: *"Para Dios todas las cosas son hermosas y buenas y justas, pero los hombres tienen unas cosas por injustas y otras por justas."*

---

[22] Cuando Platón en *Crat.* 440 *c* habla de los περὶ Ἡράκλειτον, ha de entenderse Heráclito y los suyos" por la fuerza de la construcción y porque en 440 e se especifica: "...como dice H.".

[23] No entiende, ciertamente, Platón como Kirk que las doctrinas de H. sean tan razonables y tan al alcance de cualquier hombre de sentido común, pues en un inciso que aquí omitimos, dice que "no es de un hombre cuerdo... ponerse a curar su alma confiándose a nombres (o teorías!) y condenarse a sí mismo y a las cosas admitiendo que no hay nada sano", o sea violentar nuestras facultades cognoscitivas (que ven todo eso como absurdo) y rectificarlas como si estuvieran viciadas "a nativitate".

Esto, traducido en lenguaje dialéctico, ¿qué significa? Una cosa que no es hermosa, buena, justa, es hermosa, buena, justa. Y así todas las demás.

Fr. 32: "*Una cosa, la única sabia, no quiere y quiere ser llamada con el nombre de Zeus.*"

Fr. 67: "*Dios es día, noche, invierno, verano, guerra, paz, hambre, hartura, y se transforma al modo que, cuando* (el fuego) *se mezcla a substancias olorosas, recibe el nombre según el olor de cada una.*" ¿No se diría este fragmento una retroproyección de la contradictoria multiplicidad-unidad del *Sofista* platónico?

Conocemos los fragmentos 49a (PENSAMIENTO, p. 59, 15, 459), 10 p. 9), etc. Hemos aducido ejemplos de lo estrictamente contradictorio, pues los de algún modo contradictorios inundan los fragmentos heraclitianos.

Que tal sentido contradiccionista encontraran los antiguos en H.—y, por lo mismo, debió encontrar Platón—, lo prueba Überweg (60) aduciendo a los pseudohipocráticos "de Victu" y "de Nutrimento" (DK 22 C 1, 2): "*El alimento y el género del alimento es uno y muchos*" (2, 1) etc., etc.

Aún podríamos desarrollar otro argumento: ¿Tan increíble es, como supone Kirk, que H. hubiera adoptado (o, aun si se quiere, inventado) la idea de un proceso cósmico cíclico? Los presocráticos de épocas idénticas o próximas se comunican muchas ideas aun entre los pensadores más antagónicos, como Demócrito y Anaxágoras. Pues bien, el proceso cíclico lo tenemos ya en Empédocles, contemporáneo, en parte, de H. Lo tenemos, mucho antes de H., en Anaximandro (ÜBERWEG, 48, que remite a DIELS 12, 10, 11, 14, 17): no es preciso exigir a H. la invención del ciclo...

CONCLUSIÓN.

Hemos estudiado el asunto, no sólo sin prevención, no sólo con sincero deseo de descubrir la verdad sobre H., sino verdaderamente admirando los esfuerzos de erudición, de compulsación, hasta de presentación correcta y elegante del aparato documental de Kirk. Pero el modo de manipular sobre los datos no nos convence, no logra contrabalancear el peso de la tradición doxológica.

Nuestra conclusión no puede ser otra sino "aplicar" al presente caso (como se puede aplicar el verso de un poeta...) el axioma teológico: "Nihil innovetur, nisi quod traditum est"—mientras no se pruebe lo contrario—. Y los "innovadores" no llevan camino...

D. MAYOR, S. I.

Nota.—En mi artículo anterior (PENSAMIENTO, núm. 59, vol. 15) repárese en la errata de p. 454, lín. 8. Dice: "Kirk, que *corrige* la opinión innovadora". Léase: "...que *comparte*..."

EN EL CENTENARIO DE "EL ORIGEN DE LAS ESPECIES"

"Mi éxito como hombre de ciencia, sea del grado que sea, ha sido determinado, en cuanto puedo juzgarlo, por cualidades y condiciones mentales complejas y diversas. Entre ellas las más importantes han sido el amor a la ciencia, una paciencia sin límites para reflexionar sobre cualquier tema, la habilidad en reunir los hechos y observarlos, una dosis mediana de invención tanto como de sentido común. Con las capacidades moderadas que poseo es, en verdad, sorprendente que haya podido influir en grado considerable sobre las opiniones de los sabios en algunos puntos de importancia." [Final de la autobiografía de Ch. Darwin.]

El 1.° de octubre de 1859 anotaba Carlos Darwin en su diario: "Terminadas las pruebas (trece meses y diez días) de *El Origen de las Especies;* 1.250 ejemplares impresos". La edición salió a la venta en noviembre, y en carta a Lyell, del 24 de dicho mes, dice: "Esta mañana me he enterado por Murray (editor) que ha sido vendida el primer día" [1].

Darwin tenía entonces cincuenta años; era un hombre concienzudo y modesto; además, por carácter, solitario, entregado a su labor y enemigo de discusiones públicas. Era un hombre de laboratorio: con sus notas delante le vamos acompañando y vemos que el *Beagle* y el largo mundo recorrido fueron para él un gigantesco laboratorio, proporcionado al proceso que analizaba. Su minuciosidad sólo es concebible para quien haya tenido la paciencia de leer su correspondencia, su diario de viaje o sus obras definitivas. Nadie más cauto que él en sus afirmaciones; nunca satisfecho con el material y pruebas acumuladas. Su editor tuvo que disuadirle de titular su obra de 1859, "*Extractos* de una disertación sobre el Origen de las Especies, etc."; la obra tiene 400 páginas, pero a Darwin le dolía tener que callar multitud de datos y observaciones que tenía preparados. En una carta insinúa el temor de que su editor perdiera dinero al no poder venderse una tirada tan alta. A su modesta y honrada insatisfacción le tuvo que parecer, pues, inesperado el éxito de 1859.

Pero no lo fué en realidad, viniendo dieciséis meses después de la primera comunicación (junto al ensayo de Wallace) a la Linnean Society de Londres. Las discusiones suscitadas pedían una más amplia exposición. Y en los

[1] Fr. Darwin, *La Vie et Correspondance de Ch. Darwin.* Paris, 1888. Dos vol.

medios científicos Darwin contaba con excelentes propagandistas que suplían su falta de dinamismo social. También la obra merecía por sí misma la atención que se le dispensó. No era nueva la idea de evolución, pero lo era el pasar de la tesis a darle bases y precisión científicas. Su insospechada documentación, expuesta en tono ponderado, produce la evidencia de que sólo mediante la teoría de Darwin se hacen claros e inteligibles multitud de hechos —insuficientes cada uno de por sí para demostrarla—de otro modo inconnexos. Aparte el hecho o teoría general de evolución, contiene la explicación de su proceso—el cómo—por la idea de la selección natural, factor de lenta y progresiva adaptación; es la idea fecunda que aporta Darwin, aunque no tan indiscutible ni tan exclusiva como aún defienden los "neodarwinistas". También llama la atención en la obra el considerar a los organismos no como entes aislados, sino como miembros de un todo—la naturaleza—con mutuos influjos y dependencias.

Como no trato de valorar científicamente la teoría, no señalaré sino ocasionalmente sus fallos. Si en 1859 vió un éxito repentino y duradero, no fué por falta de censores que acertasen en los errores tanto científicos como filosóficos de la obra; la ciencia posterior no ha hecho, en muchos casos, más que reforzar la base de aquellas críticas. Y hoy se ha podido escribir: "La teoría darwinista ha sufrido la prueba de la crítica y se le han hecho retoques y modificaciones tan profundas, que uno casi se atreve a decir que ha sido vaciada de su contenido y no queda de ella más que el marco" [2]. Se ha de reconocer, pues—sin disminuir el indudable mérito personal que tiene—, que hubo otras causas en el rápido éxito de 1859 en adelante. Es lo que intento mostrar brevemente.

Porque para enjuiciar la teoría evolucionista y su especial formulación darwinista, ayudará el sacar a luz sus fundamentos reales y los presupuestos que implica; y esto sólo es posible buscando su desarrollo histórico. Si nació vinculada a juicios de valor y mentalidades determinadas, sólo teniéndolas en cuenta podremos decantar tanto el contenido objetivo como el alcance real de la teoría. El problema afrontado por Darwin no es sólo científico; depende ya en su enfoque de otros presupuestos que condicionan la respuesta o, al menos, la posible extrapolación de sus conclusiones.

Ambiente y época

Desde luego Darwin no hubo de comenzar, como Lamarck, luchando aislado contra las notabilidades científicas: entre otros, Lyell y Hooker—cada uno indiscutible en su ramo—y Th. Huxley—científico y publicista incansable—le animaron primero a la publicación de sus ensayos, y después le presentaron y apoyaron ante la opinión inglesa. La oposición fué dura; pero el solitario de Down vió a Th. Huxley remover al público con sus escritos, conferencias y polémicas (por las que se le llamó el "bulldog" de Darwin); Lyell trabajaba en ganar para la causa a sus amistades del alto clero.

---

[2] Bergounioux, *La Préhistoire et ses problèmes*. Paris, 1958. Prólogo.

Más interesante es ver lo que sus concepciones tienen de cristalización de las corrientes ideológicas de su tiempo. Y lo que a su aceptación contribuyeron las consecuencias de todo orden (social, ético y religioso) que, comenzando por Huxley, se quisieron ver en su teoría. Halló resonancia en la época no sólo el tema *evolución*, sino también el modo *darwinismo*.

En el siglo XVIII la cultura ya había adquirido conciencia y vigor al margen del cristianismo. Frente al mundo medieval, embebido por la vivencia religiosa, había nacido el mundo de la ciencia como adquisición autónoma del hombre; de ahí la afirmación, violenta no raras veces, con que se sanciona todo lo científico (incluídas no pocas proyecciones incontroladas y visiones ilusorias) y el desprecio por cuanto parezca reminiscencia medieval. El sumo ideal del hombre es el científico "libre de prejuicios", superior a los espíritus vulgares encadenados a lo tradicional, que él somete a la implacable razón. Una de sus adquisiciones fué la irreligiosidad ostentosa. Más tarde el positivismo formula y da carta de filosofía al principio de que la única abertura a la verdad y a la certeza es el conocimiento científico. Así desaparece toda consideración a la metafísica, inservible frente a la realidad experimentable que viene a ser la única. En adelante, *todo* deberá tener una explicación racional, clara y suficiente... a la vez que necesaria; es lo científico.

En el siglo XIX se difunden tales ideas en las masas, y adquieren los rasgos del materialismo práctico con pretensiones de ciencia. Lo típico de este movimiento—la Ilustración—es generalizar a todas las capas sociales ese afán por una visión científico-racional del mundo. Tal es el campo abonado que encontró el darwinismo; llegó a su hora precisa. Darwin sembró una síntesis clara, simple y científica. Y Haeckel escribió tres décadas más tarde; "A partir de ahora, evolución es la palabra mágica con que podemos solventar todos los misterios que nos rodean, o al menos, ponernos en el camino de su solución" [3].

Desde entonces el nombre de Darwin ha servido de bandera; pero más por su cualidad de fundador que por su propia actitud. Es menester notar que su postura científica es diferente—y mejor—que la de tantos teóricos de la evolución, anteriores y posteriores a él. Con frecuencia la réplica a los evolucionistas se ha apoyado en el exceso especulativo (e incluso imaginativo) que han mostrado. Si tal esquema cuadra a bastantes de ellos, sobre todo de la segunda mitad del siglo XIX, no es conducente—de hecho ha sido contraproducente en muchos casos—aplicarlo a todos. El caso de Darwin no es el de De Maillet, Ockenfuss, etc., en cuyas manos la evolución era fantasía de la vida. Ni el de Haeckel y otros "darwinistas" de menor talla que entienden y aplican a su manera la teoría hasta deformarla con deducciones inexactas e impertinentes.

Método científico

"Pienso que soy superior a la generalidad de los hombres en notar cosas que escapan fácilmente a la atención y observarlas con cuidado (...). Desde

[3] Prólogo a Naturliche Schopfungsgeschichte, 1886.

mi más tierna infancia he tenido un vivo deseo de comprender y explicarme cuanto observo, es decir de agrupar todos los hechos en algunas leyes generales" [4]. La vuelta al mundo en el *Beagle* no fué sino un incesante acopio de hechos, material de trabajo de los años de Down. Se calificó de científico (en realidad había comenzado como aficionado) con sus agudas observaciones publicadas en su diario de viaje, y en los primeros trabajos dedicados a temas marginales (cirrípedos, arrecifes de coral, lianas...); eran tan exhaustivos y precisos que los entendidos no tuvieron qué corregir o añadir. Aunque desde su estancia en las islas de los Galápagos ya no dudaba del hecho evolutivo, estaba impaciente por someter cada detalle a su correspondiente comprobación: seguía "reuniendo hechos relativos especialmente a los resultados obtenidos en animales domésticos, mediante cuestionarios, conversaciones con expertos ganaderos y jardineros y amplias lecturas". Hasta se dedicó en persona a la cría de animales y plantas con el mismo fin. Otra muestra del cuidado y ponderación con que procedía: desde su regreso a Inglaterra trabajó cinco años hasta escribir por primera vez unas conclusiones breves de su estudio; dos años más, hasta que las amplió, considerándolas establecidas con cierta seguridad. Sólo quince años más tarde las publicó, y eso por insistencia de Lyell y forzado por la coincidencia con el ensayo que le enviara Wallace [5].

Es, pues, fundamental en Darwin el cuidado en dejar hablar a la naturaleza sin introducir en su mensaje elementos imaginativos y antropomórficos. Por eso califica de fantásticas las ideas de Lamarck y de su abuelo Erasmo Darwin. Por su tipo de inteligencia sólo quedaba satisfecho pensando que trabajaba en puros principios baconianos: inducción especulativa de leyes a partir de los hechos y contraste empírico de las leyes inducidas. Idéntico control para las hipótesis: "hipótesis y experiencia es el único planteamiento válido de cualquier cuestión". "Me he esforzado siempre por tener un espíritu lo bastante libre para abandonar cualquier hipótesis por seductora que pudiera serme (y no puedo evitar el formularlas sobre todos los temas), tan pronto como se me demuestra que los hechos le son contrarios (...). Esto me ha conducido naturalmente a desconfiar mucho de los razonamientos deductivos en lo que toca a las ciencias mixtas. Por otra parte no soy muy escéptico; es una actitud que juzgo perjudicial al progreso de la ciencia. Una cierta dosis de escepticismo en un hombre de ciencia evita gran pérdida de tiempo". Es el que él sentía por las elucubraciones de los "Naturphilosophen" y—no por razones sino por mentalidad—ante toda filosofía. "La facultad que permite seguir una larga serie de ideas abstractas es en mí muy limitada; yo no habría triunfado jamás en matemáticas o en metafísica" [6].

---

[4] Autobiografía. *La Vie et...* t. I, pág. 105.

[5] En su honradez, apreció tanto Darwin el trabjo de Wallace, que quiso publicarlo en seguida en una revista. Sus amigos hicieron valer que él había redactado ya dieciséis años antes su teoría... Se decidió presentar un ensayo conjunto. El año pasado fué publicado, por el XV Congreso Internacional de Zoología y la Linnean Society de Londres, en homenaje centenario, incluyendo el *Bosquejo* de 1842 y el *Ensayo* de 1884 del mismo Darwin: *Evolution by Natural Selection,* Cambridge Univ. Press, 1958.

[6] *La Vie et...*, t.I, p.107.

Así descuida lo lógico absorbido por el dato: vg. ni define ni indica límites de "selección natural", "cambios bruscos", "modificaciones correlativas", que son sus conceptos básicos y originales. Sus libros están recargados de ejemplos; tanto que a veces parece dar más valor al número que al examen de cada uno. Quizás por eso se ha dicho que es más original—sistema—que profundo—análisis—. Sus argumentos son hechos y experiencias, sin olvidar algunos que no le favorecen, pero no siempre los interpreta y usa rectamente; parte por ser elementales los conocimientos de la época (en ecología y genética sobre todo), parte por la humana tendencia a ver bajo el prisma de las propias teorías todos los hechos posibles.

Influjos y presupuestos

El hombre difícilmente aprehende nada con su espíritu sin mezclarlo con el aporte de su propia ideología. Ese conjunto de ideas que todos llevamos, por ambiente y educación sobre todo, forman una mentalidad de la que no podemos desprendernos al afrontar nuevos problemas. Es raro el que trabaja siempre en puro científico; lo frecuente es ser conducido por presupuestos tanto más involuntarios cuanto que el estudioso no repara en ellos por ser paracientíficos. Esto es cierto especialmente cuando, como término ineludible de la investigación, asoman en el horizonte interrogantes metacientíficos—alma, Dios, por ejemplo—. No es raro entonces traspasar sin advertirlo los confines de la ciencia y abordar con metodología científica problemas filosóficos. Es el carecer de ideas epistemológicas claras lo que concretó esa situación en la frase de "buscar el alma a punta de escalpelo".

No quiero caer en la fácil injusticia de juzgar a cien años de distancia con criterios actuales. Cualquier autor se halla inmerso en su ambiente; al mediar el siglo XIX la ciencia, ya lo hemos visto, estaba bien lejos del sentido autocrítico que hoy tiene; no advertía las limitaciones que supone el comenzar el quehacer investigador desde unos presupuestos determinados, ni pensaba que la realidad es demasiado compleja y honda para ser abarcada íntegra por la ciencia; por eso no admitía unos límites modestos y sus aspiraciones eran mayores que las de cualquier filosofía. Darwin no podía ser una excepción.

Sólo quisiera hacer ver cómo esos influjos marcaron su obra con caracteres concretos que no por ese origen deben subestimarse. De ellos depende mucho el específico modo de ser del darwinismo, conservado aún hoy por tantos biólogos neodarwinistas. Y de ellos, no pequeña parte del éxito de *El origen de las Especies*, que encajó tan perfectamente en su época. Las ideas pueden ser juzgadas de otra manera que las personas. "Siempre que he descubierto en mi trabajo descuidos o inexactitudes, cuando he sido criticado con menosprecio o demasiado alabado, me he sentido mortificado; y mi mayor consuelo ha sido repetirme a mí mismo centenares de veces: he trabajado con tanta energía y exactitud como me ha sido posible, y nadie podría hacer más. Me acuerdo de haber pensado, estando en la bahía del Buen Suceso, en la Tierra del Fuego (...), que no podía emplear mejor mi vida que ayu-

dando en algo a las ciencias naturales. Lo he hecho lo mejor que me lo han permitido mis facultades; los críticos pueden decir lo que quieran, no podrán destruir esta mi convicción" [7].

La primera influencia es de autores ingleses casi contemporáneos suyos. Es posible que nunca leyera a Bentham ni a Adam Smith, propugnadores del principio utilitarista en moral y en economía política respectivamente. Pero su visión de la naturaleza está dominada por esa concepción. En cuanto al reverendo T. R. Malthus, el propio Darwin confiesa haber hallado en sus páginas la palabra mágica *lucha por la vida:* "es la doctrina de Malthus aplicada a todo el reino animal y a todo el reino vegetal" [8].

Por obra de dichos tres autores la burguesa y tranquila cosmovisión de la Inglaterra de 1850 se hallaba integrada por las ideas de utilidad, agrado, lucha por la concurrencia, adaptación, progreso, limitaciones exclusivamente sociales del egoísmo, optimismo por la supervivencia del más apto... Con ellas se acerca Darwin a observar meticulosamente la naturaleza. Y ésta se le muestra como una prolongación de la sociedad y la economía de su época: nada de catástrofes ni metamorfosis, sino tenaz perseverancia en una lenta adaptación de años, en una suma veleidosa de pequeños efectos discontinuos que llegan a producir al *más apto;* éste desplaza a los infradotados, con el triunfo de la armonía y el progreso. En suma, una sociología liberal aplicada. Todos los vivientes actuando según el esquema del Estado liberal: "laissez faire, laisser passer; la nature va d'elle même". No hay ley ni intención extrínseca que rija sus relaciones, simple resultado de las tendencias individuales. Darwin encabezó su libro con el lema *"La nature va d'elle même"*. Respondiendo a una mala inteligencia, declara que "es difícil evitar una personificación del vocablo Naturaleza; y, sin embargo, yo entiendo por Naturaleza sólo la actividad unificada y la dirección de las diversas leyes; y por leyes la sucesión comprobada de los fenómenos" [9].

Causalidad mecanicista

Siempre el exceso de empirismo conduce a encerrarse en el puro dato; caso no raro en la historia de las ideas inglesas. Darwin quiere ser fiel a los hechos y aleja de sí todas las ideas (finalismo, plan, sentido profundo) tan en boga entre los biólogos del siglo XIX; saben demasiado a *Naturphilosophie* de Ocken. Pero cae en el otro extremo. Así resume Steinbüchel este aspecto: "Está persuadido de la evolución y sólo busca darle un fundamento. Esto en él significa reducir los efectos a causas que los originan necesariamente y desde fuera. Es el concepto de causalidad base de la física mecanicista de los tiempos nuevos. Por tanto Darwin elabora una física mecanicista de la vida. Su pensamiento biológico está calcado sobre el modelo de físico mecanicista (...). Los efectos concretos y singulares resultan de

---

[7] Ibidem, p.92.
[8] *El origen de las especies*, p.4.
[9] Ibidem, cap.IV.

pequeñas e innumerables causas coincidentes. Las especies se originan por suma y acumulación de efectos (...). Lo más desarrollado puede provenir de lo ínfimo y menos desarrollado poco a poco por concatenación de unos efectos con otros (...). No conoce ningún *telos* actuante desde dentro con poder de configurar y estructurar" [10]. Pero como a nadie le bastan esas sucesiones de hechos, de casi cada página de la obra brota la "casualidad" como última causa del modo evolutivo.

Puestos en el siglo XIX, el éxito tenía que estar de parte de Darwin y no de Lamarck. Este explica la evolución a partir de una tensión—inmanente al organismo—hacia la siempre mejor adaptación del órgano; la necesidad desencadena su formación o perfeccionamiento. En cambio Darwin, no difiriendo de Lamarck en las ideas de progreso infalible y hereditario, nada evita tanto como la psicologización del proceso. Al concepto antropológico-teleológico del francés se opone el empírico-mecanicista del inglés.

Darwin atendió con honradez a las objeciones científicas (las que a su juicio merecían ese calificativo); pero nada pudo sacudir su interpretación mecanicista. La razón creo que está en que la llevaba dentro antes de hacer ciencia, y no tenía otra óptica para ver las cosas. Por eso no podía ocurrírsele ni ponerla en duda ni formularse la pregunta crítica de si tal concepto emanaba de la realidad o era introducido en ella por el investigador. Este mecanicismo es precisamente el que está hoy considerado como insuficiente; en biología se atiende cada vez más al dinamismo interno revelador de una teleología.

Deísmo de Darwin

El lenguaje usual entre científicos—máquina física del universo, encadenamiento de procesos naturales, indefectible regularidad en el cosmos, etc.—implicaba una desfigurada noción de Dios; para muchos ya no era inteligible más Dios que el Creador, que puso en marcha la máquina cósmica para que funcionase luego sin ulteriores intervenciones extramundanas. Y eso como más digno de la divinidad que la necesidad de continuas intervenciones. El Kant precrítico lo formula al comienzo de su obra sobre la mecánica celeste (1755), y con idéntica perspectiva acaba *El Origen de las Especies*. El mecanicismo, al extenderse a la vida, sigue sin necesitar al Dios cercano, pero tampoco prescinde del lejano Creador. Recordemos por otra parte que Inglaterra es la patria del deísmo filosófico, típico de su Ilustración.

Para la evolución religiosa de Darwin, "nominalmente cristiano" como dice él, prefiero copiar algunos fragmentos de su autobiografía y sus cartas.

En 1828, sintiéndose incapaz de continuar la tradición familiar en la medicina, fué inducido por su padre a entrar en la carrera eclesiástica. "Le pedí algún tiempo para reflexionar; por lo poco que había podido pensar y oír sobre la cuestión, tenía mis reparos en afirmar mi creencia en todos los dog-

[10] Th. Steinbüchel: *Die Abstammung des Menschen. Theorie und Theologie.* Frankfurt a. M. 1951, p.10.

mas de la Iglesia (anglicana). Por otra parte, la idea de llegar a ser un clergyman rural me agradaba. Leí con atención varios libros de teología, y como por entonces no dudaba de la estricta y literal verdad de cada palabra de la Biblia, me persuadí pronto de que todos nuestros dogmas debían ser aceptados íntegramente" [11]. Dado su modo de ser no podía entregarse demasiado a la teología, sintiendo en cambio cada vez mayor atractivo por la naturaleza. El reverendo Henslow, profesor de Botánica en Cambridge, alentó esa afición, le prestó libros, y—lo definitivo—le proporcionó la plaza de naturalista en la expedición del *Beagle*. Cuando su padre se opuso, Carlos hizo mediar a su tío Wegwood; por las razones que éste alega, conocemos cómo empleaba Darwin sus días en Cambridge: "el estudio de las ciencias naturales era apropiado para un clérigo; el viaje no convertiría a Carlos en una persona voluble e incapaz de asentarse, como temía su padre; si Carlos estuviera en verdad absorbido por sus estudios profesionales no sería aconsejable interrumpirlos, pero no lo estaba; además sus conocimientos actuales se encontraban precisamente en la misma línea que tendría que seguir durante la expedición" [12].

A bordo del *Beagle* era ortodoxo—dice él—y citaba la Biblia como autoridad. Las dificultades comenzaron en medio del trabajo científico; son las normales en cualquier persona reflexiva, pero pensadas sin la suficiente preparación o, al menos, información sobre el problema. Después de "reconocer que no hay que conceder más fe al Antiguo Testamento que a los libros sagrados de los hindúes", se le plantea el problema de los milagros en que se funda el cristianismo: exige "la más perfecta evidencia", porque "cuanto más profundizamos en las leyes inmutables de la naturaleza, los milagros se hacen más improbables; los hombres de aquella época eran ignorantes y crédulos en un grado que apenas imaginamos, etc.". Así llegó "gradualmente a negar la revelación divina del cristianismo (...). Pero yo no deseaba abandonar mis creencias, estoy cierto de ello, ya que me acuerdo haber inventado muchas veces—soñando despierto—viejas cartas suscritas por distinguidos personajes romanos, o bien manuscritos descubiertos en Pompeya o en otras partes, que confirmaban de la manera más llamativa cuanto contienen los evangelios; pero, pese a la libertad dada a mi imaginación, cada día me parecía más difícil descubrir una suficiente evidencia. Esta incredulidad me invadió lentamente y del todo; su progreso fué tan lento que yo no sentí inquietud ninguna por él" [13].

Redactando *El Origen de las Especies* no se le oculta su implicación religiosa: "Me preguntáis si discutiré el caso del hombre. Creo que evitaré ese tema porque está rodeado de tal cantidad de prejuicios; por más que es fuerza admitir que se trata del problema más interesante para los naturalistas" [14]. "¿Me aconsejáis decir al editor que mi libro no es menos ortodoxo de lo que lleva consigo el asunto; que no discuto el origen del hombre y

---

[11] Autobiografía, p.49.
[12] Citado por Ruth Moore: *Hombre, tiempo y fósiles*. Barcelona, 1957.
[13] *La Vie et...*, t.I, p.358.
[14] Carta a Wallace. *La Vie et...*, t.I, p.610.

que no suscito disputa alguna sobre el Génesis, etc.; que no doy sino los hechos y las conclusiones que de ellos parecen fluir lógicamente? ¿O bien haría mejor no diciéndole nada y pensar que nada puede objetar contra la ortodoxia de mi libro, que, en realidad, no dice más que cualquier tratado de geología que contradice abiertamente al Génesis?" [15]. Tras esta táctica, atenta a no dificultar la edición, está claro que Darwin en este momento ya no se preocupa del Génesis ni para discutirlo; si llega a conclusiones divergentes de la narración bíblica es porque sigue caminos diferentes; no pueden ni colaborar ni destruirse mutuamente. A este propósito escribe J. Brodie Innes, largos años vicario de Down: "Jamás nos atacamos el uno al otro (...). Hablábamos un día de las aparentes contradicciones del Génesis con algunos descubrimientos, y él me atajó con viveza: usted es un teólogo y yo un naturalista (...). Yo intento descubrir los hechos sin atender a lo que dice el Génesis. No ataco a Moisés, y creo que Moisés puede defenderse por sí mismo" [16].

Abandonada la religión revelada queda el teísmo; Dios es nombrado varias veces en la obra de Darwin. Sin embargo tuvo que defenderse de la acusación de ateísmo. Quizás no satisfizo, a nuestro juicio, porque deja asomar primero el deísmo y luego el agnosticismo: opina "que la teoría de la evolución es del todo compatible con la creencia en Dios, pero se debe recordar que cada persona tiene una definición diferente de lo que entiende por Dios" [17]. Con todo no es ateo y está justificado su testimonio: "En mis mayores alejamientos jamás he llegado hasta el ateísmo verdadero, es decir a negar la existencia de Dios. Pienso que en general (sobre todo a medida que envejezco) la descripción más exacta de mi estado de espíritu es la del agnóstico". Y la distinción entre ambos no la ponía como cree su hijo en la agresividad; esa diferencia es accidental y nunca aparece ni aludida en los escritos de Darwin. En cambio encontramos siempre, sobre el fondo de un deseo de creer, la discusión y examen de las pruebas de la existencia de Dios terminando con el interrogante y la renuncia al imposible. Lástima que el error de planteamiento esterilizase durante aquellos largos años tantas horas de angustiosa reflexión.

Tres argumentos discute casi siempre: el mal en el mundo, el consentimiento humano, el orden preconcebido en la naturaleza.

Ante el primero, le basta su convencimiento de que en el mundo, en definitiva, predomina el bien, lo cual "se armoniza perfectamente con los efectos que tenemos derecho a esperar de la selección natural"—entendida con el optimismo decimonónico del progreso—; hay sufrimientos, pero "son en absoluto compatibles con la selección natural que no es perfecta en su acción, sino que tiende sólo a hacer a cada especie lo más apta posible para triunfar en la lucha por la vida con otras especies, en circunstancias maravillosamente complejas y cambiantes".

---

[15] Carta a Lyell. Ibidem, t.I, p.666.
[16] Ibidem, t.II, p.144.
[17] Esta cita y las siguientes pueden hallarse en cap.VIII del t.I de *La Vie et correspondance...*, pp.353ss.

Al consentimiento de todos los hombres le exige un rigor matemático impropio, a la vez que desvirtúa su sentido, influído por la psicología spenceriana materialista: "... para probar la existencia de un Dios inteligente se hace argumento de la profunda convicción interior y de los sentimientos experimentados por la mayoría de los hombres. En otros tiempos tuve yo sentimientos de ese género (si bien no creo que el sentimiento religioso haya estado nunca muy desarrollado en mí), que me llevaban a una firme creencia en Dios y en la inmortalidad del alma". Alude a su "admiración, extrañeza y devoción" experimentadas en los grandiosos bosques del Brasil, "pero hoy ya no evocarían tales sentimientos las escenas más grandiosas". "Tendría valor si todos los hombres de todas las razas tuvieran la misma convicción interior de la existencia de un solo Dios; pero no es ese el caso. Por ello no puedo creer que esas convicciones y esos sentimientos tengan peso alguno como evidencias de cosas que realmente existan"; "no difieren esencialmente de lo que suele llamarse sentido de lo sublime" aunque puedan tener una relación íntima con la creencia religiosa lo mismo que con la música.

En el argumento sacado de la ciencia es donde estriba la duda de Darwin. "Comprendo que cuando se demuestra por vez primera que los relámpagos y el trueno son debidos a causas secundarias, ciertas personas lamenten el tener que abandonar la idea de que cada surco de fuego era encendido directamente por la mano de Dios" [18]. Hasta aquí tiene razón; existen las causas segundas y no siempre sabemos, en cada caso concreto, cuáles son; desde esta ignorancia de las leyes naturales se pudo hacer apologética fácil, y quizás alguien cometió el error—ridiculizado por Darwin—de querer demostrarle metafísicamente que Dios ha creado una por una todas las razas. Pero el descubrimiento de las leyes y las causas segundas ni autoriza a negar toda acción ordinaria de Dios sobre la marcha del mundo (concurso, providencia), ni mucho menos—sino más bien lo contrario—echa por tierra la constatación de un designio y finalidad en el universo. "El viejo argumento de un plan en la naturaleza, que durante largo tiempo me pareció concluyente, se esfumó al ser descubierta la ley de la selección natural. Por ejemplo, ya no podemos argüir que la bella charnela de un bivalvo haya sido hecha por un ser inteligente, como el hombre ha fabricado las de las puertas. Creo que en la variación de los seres organizados y en la acción de la selección natural no hay más designio preconcebido que en la dirección del viento" [19]. Es gratuita la afirmación última y la identificación de la selección natural con la evolución; ya he indicado que hoy la ciencia le niega, al menos, la importancia y exclusividad que le otorga Darwin y precisamente la variación evolutiva admite, si ya no lo postula, un plan y dirección preconcebidos. Pero para Darwin no existe más causalidad que la mecanicista. Los católicos modernos pueden ser evolucionistas porque eso no equivale necesariamente ni al monismo ateo ni al darwinismo afinalista. Cabe pensar que Dios creó formas primordiales, dotándolas de un dinamismo interno capaz de manifestarse en determinadas circunstancias y según leyes (que pue-

[18] Ibídem, t.II, p.53.
[19] Ibídem, t.I, p.359.

den sernos conocidas o no) en forma de proceso evolutivo. Sólo la aparición del alma humana postula ciertamente un nuevo y específico acto creador.

Es curioso que Darwin parece dudar a veces de este argumento en definitiva por error criteriológico. La psicología spenceriana le conduce a equiparar, en lo esencial, el espíritu humano con el psiquismo animal; por eso admitirá el evolucionismo total para el hombre. Un año antes de morir, 1881, escribe a un amigo: "Habéis expresado mi propia convicción íntima (...), que el universo no es el resultado de un azar. Pero siempre retorna la duda horrible, y me pregunto si tienen algún valor las convicciones del hombre, surgido del espíritu de los animales, y si uno puede fiarse de ellas lo más mínimo. ¿Tendríamos confianza en las convicciones del espíritu de un mono, si es que en tal espíritu las hay?" [20].

No hace falta multiplicar las citas, que desembocan en ese agnosticismo. Poco antes de su muerte se hallaba conversando con el duque de Argyll; se refería éste a algunos escritos de Darwin y a muchas de sus observaciones sobre armonías maravillosas en las adaptaciones naturales, concluyendo que era imposible no reconocerlas como manifestación y efecto de un ser espiritual superior. Darwin, cuenta el duque, le miró fijamente y dijo: "Sí, con frecuencia eso se me impone con fuerza abrumadora; pero en otros momentos—y sacudía ligeramente la cabeza—siento que se me escapa" [21].

* * *

Darwin tenía razón, pero se equivocó. Por eso queda ya indicada la distinción entre darwinismo y evolucionismo. Ese error se manifestó en todas sus proporciones y acusados perfiles en 1871 (*La descendencia del hombre*). En 1859 había mostrado Darwin un rigor científico y un método nada frecuentes en aquellos años; mientras muchos imitaron a sir Th. Huxley en dar categoría de Weltanschauung a la teoría darwinista, su inventor siguió siendo el estudioso honesto que no se atreve a llevarla más allá de lo expresado en los datos. En 1871 encontramos, en cambio, una obra en que la biología queda atrás y un Darwin que—con palabras de E. Radl, nada sospechoso de hostilidad—"discute de antropología, sociología, medicina y filosofía sin tener ningún conocimiento exacto de esas materias. Así no es de extrañar que sus ejemplos no siempre sean muy acertados, ni sus argumentos sean siempre científicos, ni siempre perfectas sus conclusiones" [22].

En estas páginas quisiera haber dado la explicación de ese aparente cambio de postura intelectual: la mentalidad de 1871 estaba ya en germen en las ideas, científicas y paracientíficas, de 1851. Sólo faltaba que le empujase su mismo éxito y la presión de quienes le habían consagrado en símbolo; puesta así la ocasión, todos aquellos factores e ideas latentes resultaron más poderosos que la natural prudencia y reserva de Darwin.

JULIÁN RUBIO, S. I.

---

[20] Ibidem, t.I, pp.363 y 368.
[21] Ibidem, t.I, p.368, nota.
[22] Em. Rald.: *Historia de las teorías biológicas*. Madrid, 1931; t.II, p.230.

Cronología de las obras de Ch. R. Darwin.

1839 *Journal of researches.* (A partir de la 3.ª edición se intitula *A naturalist's voyage.*)
1844 *The structure and distribution of coral-reefs.*
1851-54 *Monograph on the Cirripedia.*
1858 *On the tendency of Species to form Varieties.* (Jour. Linn. Soc.)
1859 *On the Origin of Species.*
1868 *The variation of animals and plants under domestication.*
1871 *The Descent of Man.*
1872 *The expression of the emotions in man and animals.*
1875 *The movements and habits of climbing plants.*
1875 *Insectivorous plants.*
1876 *The effects of cross -and self- fertilisation.*
1877 *The different forms of flowers on Plants of the same Species.*
1877 *The various contrivances by which orchids are fertilized by insects.*
1880 *The power of movement in plants.*
1881 *The formation of vegetable mould trough the action of Worms.*

Todas ellas editadas en Londres.

Algunas ediciones castellanas de sus obras principales.

Mi viaje alrededor del mundo. Ed. Sempere y Cía. Vol. I y II. Valencia, s. a.
Viaje de un naturalista alrededor del mundo. La España Moderna. Madrid.
Viaje de un naturalista alrededor del mundo. El Ateneo, S. A. Buenos Aires.
Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo. Dos vol. Madrid, 1921.
El viaje del Beagle. Trad. de R. Sangenis. Ed. Fama. Barcelona, 1955.
Los prodigios del mundo de las plantas. Trilla y Serra. Barcelona.
Origen de las especies... Dos vol. Ed. Sempere y Cía. Valencia, s. a.
Origen de las especies... Trad. de 6.ª ed. inglesa. Bibliot. Perojo. Madrid, 1877.
Origen de las especies... Dos vol. Trad. A. de Zulueta. Ed. Calpe. Madrid, 1921.
Origen de las especies... Dos vol. Ed. Bergua. Madrid, 1950.
Origen de las especies... Dos vol. Ed. Ibéricas. Madrid, s. a.
Origen del hombre. Imp. de la Renaixensa. Barcelona, 1876.
Origen del hombre. Ed. Trilla y Serra. Barcelona, 1880.
La expresión de las emociones en el hombre y en los animales. Dos vol. Sempere y Cía. Valencia, s. a.
La expresión de las emociones... Lib. El Ateneo. S. A. Buenos Aires, 1947.
Mis memorias y epistolario íntimo. Lib. El Ateneo, S. A. Buenos Aires, 1947.

BIBLIOGRAFIA SOBRE CH. R. DARWIN

Como quiera que todo libro que trate sobre la evolución biológica debe comentar de alguna manera la teoría darwiniana, se impone una limitación a este intento. Me ciño a las obras que estudian directamente a Darwin con intención biográfica o científica; quedan excluidos también los artículos de revistas, excepto alguno que me ha parecido de especial significación.

AGASSIZ, L.: *The structure of animal life.* Nueva York, 1886.
D'ANCONA, U.: *Der Kampf um Dasein.* Berlín, 1939.
ASA GRAY: *Darwiniana.*
VON BAER, K. E.: *Ueber Darwins Lehre.*
VON BAER, K. E. *Studien aus dem Gebiete der Naturwissenchaft.* Petersburg, 1876.
BALTZER, J. B.: *Ueber die Anfänge der Organismen.* Padeborn, 1873.
BATESON, W.: *Materials for the study of variation.* Londres, 1894.
BONOMELLI, M.: *Seguiamo la ragione.* Milano, 1898.

BRAASCH, A. H.: *Der Wahrheitsgehalt des Darwinismus.* 1902.
BEECHER, C. E.: *Studies in evolution.* 1901.
CANESTRINI, G.: *La teoria di Darwin criticamente esposta.* Milano, 1887.
CARUS, V.: *Ch. R. Darwin.* 1882.
CAULLERY, M.: *Le problème de l'Evolution.* Paris, 1931.
COPE, E. D.: *Progressive and regressive Evolution among Vertebrates.* 1884.
COPE, E. D.: *Primary factors of organic evolution.* Chicago, 1896.
CUENOT, L.: *La génese des species animales.* Paris, 1821.
CERMENATI, M.: *Nel cinquantenario dell'Origine delle specie. I primi darwinisti italiani.* Nuova Antologia, 5 (115).
DANTEC, F. DE: *Lamarckiens et Darwiniens.* Paris, 1904.
DARWIN, F.: *More letters of Ch. Darwin.* Londres, 1908.
DARWIN, F.: *La vie et la correspondance de Ch. Darwin.* Paris, 1888.
DARWIN, F.: *Foundations of "The Origin of Species".* 1909.
DELAGE,: *L'heredité et les grandes problèmes de la biologie générale.* Paris, 1903.
DELAGE-GOLDSCHMIDT: *Les théories de l'Evolution.* 1909.
DEFERET: *Les transformations du monde animal.* Paris, 1907.
DETTO, C.: *Theorie der direkten Anpassung.* Jena, 1904.
DRIESCH, H.: *Philosophie des Organischen.* Leipzig, 1909.
DRIESCH, H.: *Teoria analitica de la evolutión orgánica.* 1894.
DU BOIS-REYMOND: *Darwin versus Galiani.* Berlin, 1876.
DORLODOT: *Le Darwinisme au point de vue de l'ortodoxie catholique.* Bruselas, 1921.
EIMER, G. TH.: *Die Entstehung der Arten,* 3 vol. Leipzig, 1888-1901.
FLEISCHMANN, A.: *Die Deszendenztheorie.* Leipzig, 1901.
FLEISCHMANN, A.: *Die Darwinische Theorie.* Leipzig, 1903.
FRANCE, R.: *Die heutige Stand der Darwinischen Frage.* 1907.
FRANCÉ, R.: *Die Weiterentwicklung des Darwinismus.* 1904.
GALTON: *Hereditary Genius.* 1869.
GAUDRY: *Les enchaînements du monde animal dans les temps géologiques.* 1883.
GAUSE, G. F.: *The Struggle for Existence.* Baltimore.
GIARD: *L'Evolution des êtres organisés.* 1888.
GIARD: *Controverses ttransformistes.* 1901.
GRANT, A.: *Charles Darwin.* Londres, 1885.
GÜNTHER, K.: *Darwinismus und Probleme des Lebens.* Friburgo B., 1904.
GUYÉNOT, E.: *La variation et l'evolution.* Paris. 1930.
HAECKEL, E.: *Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck.* Jena, 1882.
HAECKEL, E.: *Fünfzig Jahre Stammgeschichte.* Jena, 1916.
VON HARTMANN, E.: *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus.* 1875.
HENSHAN WARD, D.: *Ch. Darwin and the theory of Evolution.* Nueva York, 1913.
HENSLOW: *Heredity and acquired Characters in Plants.* 1908.
HERTWIG, O.: *Alte und neue Entwicklungstheorien.* Berlin, 1892.
HERTWIG, O.: *Zeit- und Streitfragen der Biologie.* Jena, 1894.
HERTWIG, O.: 2. Heft: *Mechanik der Biologie.* Jena, 1894.
HERTWIG, O.: *Die Elemente der Entwicklungslehre des Menschen und der Wirbeltiere.* Jena. 1900
HERTWIG, O.: *Das Werden der Organismen. Eine Widerlegung von Darwins Zufallstheorie.* Jena, 1916.
HERTWIG, O.: *Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus.* Jena, 1921.
HESSE, R.: *Abstammungslehre und Darwinismus.* Leipzig, 1936.
HUBER, J.: *Die Lehre Darwins kritisch beleuchtet.* München, 1871.
HUXLEY, TH.: *Man's Place in Nature.* Londres, 1863.
HUXLEY, TH.: *Collected Essays.* Londres, 1898.
HUXLEY, L.: *Life and Leters of Th. Huxley.* 1900.
HUXLEY, L.: *Ch. Darwin.* 1921.
JUDD-GOEBEL: *Darwin and Moderne Science.* 1909.
KELLOG, V. L.: *Darwinism to-day.* 1907.
LACOMTE, A.: *Le Darwinisme.* Paris-Bruselas, 1873.
LANG, A.: *Zur charakteristik der Forschungswege von Lamarck und Darwin.* 1889.
LEONARDI: *Carlo Darwin.* Brescia, s. a.

LEROY: *L'Evolution restreinte aux spéces organiques.* Paris, 1891.
LUDWIG, W.: *Die Selektionstheorie.* Jena, 1943.
MAY, W.: *Die Darwin-Jubiläumliteratur,* 1908-1910. Zool Zentralblatt, XVII (1910).
MIVART: *On the Genesis of Species.* Londres, 1871.
MIVART: *Man and Apes.* Londres, 1873.
MOLESCHOTT, J.: *Karl R. Darwin.* Giessen, 1883.
MORGAN: *Evolution and Adaptation.* Nueva York, 1903.
MÜLLER *Für Darwin.* Leipzig, 1864.
N. N.: *Homenaje a Darwin en su Primer Centenario.* 1909.
VON NÄGELI, K.: *Die mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre.* München, 1883.
VON NÄGELI, K.: *Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art.* Leipzig, 1865.
OSBORN, H. F.: *From the Greeks to Darwin.* Londres-Nueva York, 1895.
OSBORN, H. F.: *The Origin of Species.* 1927.
O'TOOLE, J. B.: *The case against Evolution.* Nueva Yor, 1925.
PAULI, A.: *Darwinismus und Lamarkismus.* München, 1905.
PÉREZ MÍNGUEZ, L.: *Refutación de los principios fundamentales del libro "Origen de las Especies", de C. Darwin.* Valladolid, 1880.
PLATE, L.: *Ueber die Bedeutung und Tragweite des darwinischen Selektionsprinzip.* 1902.
PLATE, L.: *Selektionsprinzip und Probleme der Artbildung.* Leipzig, 1908.
PLATE, L.: *Vererbungslehre und Deszendenztheorie.* Jena, 1910.
POLO PEYROLON, M.: *Contra Darwin. Supuesto parentesco entre el hombre y el mono.* Valencia, 1881.
PORTANOVA, J.: *Errori e deliri del darwinismo.* Nápoles, 1872.
POULTONO, E. B.: *Darwin and the theory of Natural Selection.* 1896.
POULTONO, E. B.: *Darwin and the Origin of Species.* 1909.
PREYER: *Darwin, sein Leben und Wirken.* Berlin, 1896.
PROCHNOW, O.: *Erklärungswert des Darwinismus und Lamarckismus.* Berlin, 1907.
QUATREFAGES, A. DE: *Darwin et ses précurseurs français.* Paris, 1892.
QUATREFAGES, A. DE: *Les emules de Darwin.* 2 vol. Paris, 1894.
QUATREFAGES, A. DE: *L'Espece humaine.* Paris, 1880.
REINKE: *Einleitung in theoretische Biologie.* Berlin, 1901.
ROMANES, G. J.: *Darwin and after Darwin.* 1892-1896.
ROUX: *Programa y método de la mecánica de la Evolución.* 1897.
SCHMIDT, H.: *Geschichte der Entwicklungslehre.* Leipzig. 1918.
SCHMIDT, O.: *Descendence et Darwinisme.* Paris 1874.
SCHNEIDER, K. C.: *Einführung in die Deszendenztheorie.* Jena, 1911.
SCHÜTZ, J.: *Der Darwinismus und die Ergebnisse der Naturforschung gemeinfasslich zusammendargestellt.* Viena, 1895.
SEIDLITZ, G.: *Die darwinische Theorie.* Leipzig, 1875.
STEINBÜCHEL, TH.: *Die Abstammung des Menschen. Theorie ond Theologie.* Frankfurt a. M. 1951.
VN UEXKÜLL, J.: *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung.* 1913.
VIALLETON: *L'origine des êtres vivantes; l'illusion transformiste.* Paris, 1929.
WAGNER, M.: *Die darwinische Theorie und das Migration-Gesetz der Organismen.* 1868.
WALLACE, A. R.: *Darwinism, an exposition of the theory of Natural Selection with some of its Applications.* 1889.
WALLACE, A. R.: *Contribution to the Theory of Natural Selection.* Londres, 1870.
WASMANN: *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie.* Friburgo, 1904.
WASMANN: *Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin.* Friburgo. 1907.
WEISMANN, A.: *Studien zur Deszendenztheorie.* Leipzig, 1875-1876.
WEISMANN, A.: *Über die Berichtigung der darwinischen Theorie.* 1867.
WEISMANN, A.: *Die Allmacht der Naturzüchtung.* 1893.
WEISMANN, A.: *Die Selcktionstheorie.* Jena, 1900.
WEISMANN, A.: *Vorträge über die Deszendenztheorie.* 1902.
VON WIESNER, J.: *Die Licht und Schattenscheiten des Darwinismus.*
WIGAND, A.: *Die Auflösung der Arten durch natürliche Zuchtwahl.* 1872.

WIGAND, A.: *Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuvier.* 3 vol. 1874.
WIGAND, A.: *Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit.* 1878.
WOLFF, G.: *Beiträge zur Kritik der darwinischen Lehre.* Leipzig, 1898.
ZAHM: *Evolution and Dogma.* Chicago, 1890.

NOTA: Después de A. Weismann, verdadero fundador del neo-darwinismo, esta corriente ha sido modificada principalmente por las aportaciones genéticas de Mendel, Galton, Pearson, T. H. Morgan... Los principales autores para conocer el actual neo-darwinismo son:

*DOEZHANKY, TH.: *Genetics and the Origin of Species.* Nueva York, 1941.
FISHER, R. A.: *The Genetical Theory of Natural Selection.* Oxford, 1930.
HALDANE, J. B. S.: *The causes of Evolution.* Londres, 1932.
*HUXLEY, J.: *Evolution, the moderne Syntesis.* Nueva York-Londres, 1942.
HUXLEY, J.: *The present standig of the theorie of Sexual Selection.* Oxford, 1938.
HULEY-HARDY-FORD: *El proceso de toda evolución.* Ed. Rev. 'Occidente'. Madrid. 1958.
MAYR, E.: *Systematics and the Origin of Species.* Nueva York, 1942.
RENSCH: *Neuere Probleme der Abstammungslehre.* Stuttgart, 1947.
*SIMPSON, G. C.: *Tempo and Mode in Evolution.* Nueva York, 1945.
SIMPSON, G. S.: *The Major Features of Evolution.* Nueva York, 1953.
WHITE, M. J. D.: *Animal Cytology and Evolution.* Cambridge, 1948.

(* Están traducidas al castellano.)

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

a) Recensiones.

GIERS, J.: *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez.* Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesurgen 'De Iustitis et Iure. Verlag Herder, Freiburg 1941, 23 × 15 cm.

El presente libro es una edición y un estudio del trabajo inédito de Suárez, De iustitia et iure, según lo explicó durante su magisterio en Roma, de 1580 a 1585.

La producción de Suárez en el campo de la moral es muy extensa y profunda y por ello es tenido por uno de los grandes moralistas escolásticos. No faltan en él muchas lucubraciones ocasionales acerca de la justicia, y aun tiene una famosa "Disputatio de iustitia Dei". Mas aquí su interés es primordialmente teológico, y se echaba de menos un tratado suareziano acerca de la justicia, similar a los publicados por Domingo de Soto, Molina, Báñez, Lesio, Aragón y Salón: tal vez ante tales tratados juzgó superfluo dedicar su escaso tiempo a semejante tratado. Este vacio lo vienen a llenar en parte las prelecciones "De iustitia" que tuvo en su magisterio romano y se han hallado recientemente en el archivo de la Universidad Gregoriana.

Suárez enseñó en Roma desde el año 1580 hasta el año 1585, o sea, desde los treinta y dos años de edad hasta los treinta y siete. Se conoce el orden de las materias, que en este período explicó, gracias a diversos manuscritos de alumnos que tomaban sus lecciones al dictado: estos manuscritos se conservan principalmente en la Biblioteca de Karlsruhe, en Dilinga, y en el fondo jesuítico de la Biblioteca Víctor Manuel, que ahora se halla en el Archivo de la Universidad Gregoriana. Varios son los autores que han aprovechado estos fondos para editar algunos inéditos de Suárez; Federico Stegmüller editó en 1933 la "Quaestio de gratia efficaci", que se conservaba en la Biblioteca de Karlsruhe [1]; y Carlos Deuringer editó en 1941 las prelecciones sobre la virtud de la fe, que se conserva en Dilinga [2]. Ultimamente J. Giers tuvo la fortuna de hallar en el Archivo de la Universidad Gregoriana las prelecciones de Suárez sobre la justicia, y alentado por Stegmüller y dirigido por los consejos del profesor Federico Müncker hizo su tesis doctoral sobre esta materia en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo.

[1] FR. STEGMÜLLER, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez.* Freiburg, 1933.

[2] DEURINGER, KARL, *Die Lehre von Glauben beim jungen Suárez auf Grund handschriftlicher Quellen dargestellt.* Freiburg, 1941.

El manuscrito contiene 53 folios escritos por las dos páginas. Consta de cuatro disputas, que divide en numerosas cuestiones. La primera disputa debió ser sobre el derecho, objeto de la justicia. La segunda es sobre el dominio. La tercera es sobre el acto de la justicia; y la cuarta es sobre el hábito y la virtud de la justicia.

El manuscrito es bastante defectuoso. Ante todo no es el original tomado al dictado, sino que es copia hecha cinco años después de las prelecciones. El tratado consta de cuatro disputas, como hemos dicho, pero falta toda la primera disputa, y de la segunda, que consta de dieciséis cuestiones, faltan las diez primeras cuestiones. Además Suárez mismo no tuvo intención de tratar toda la materia de justicia: no trata acerca de los preceptos de la justicia, ni de los modos de quebrantarla y de repararla, ni de la manera cómo se ha de practicar en la realidad de la vida, como el mismo Suárez advierte al fin del manuscrito: "Et haec de priore parte huius materiae dicta sint. Posterior vero pars, quae moralis est, quia finem habere non potest, initio careat". De las 65 cuestiones que Santo Tomás dedica a esta materia, sólo explana Suárez dos, que son la 57 y la 58 de la Secunda secundae, que es lo único que pudo hacer durante los tres meses escasos que le concedieron para explicar este tratado, o sea, desde el mes de mayo hasta el mes de agosto de 1584. Por fin Suárez no preparó estas prelecciones para la imprenta, ni las adornó con el riquísimo aparato de cuestiones y de erudición que solía ostentar en las obras que preparaba para su publicación.

En el libro ante todo se edita el tratado "de justitia", y después viene el estudio del doctor Giers, en el cual se pueden distinguir cuatro partes. En la primera investiga profundamente el contenido de las prelecciones. En la segunda examina las fuentes de que usó y la manera de usarlas. En la tercera anota las cosas que le parecen las más características de Suárez. Y por fin, en la cuarta compara la doctrina del joven Suárez con la doctrina del mismo Suárez ya maduro.

La reproducción del manuscrito ocupa desde la página 29 hasta la 122. Por exceso de fidelidad al manuscrito no ha querido mudar nada en la puntuación, aunque a veces es evidentemente defectuosa; tampoco se atreve a mudar una palabra por otra aun cuando aparace evidente el error. Se ha tomado un trabajo enorme en comprobar todas las citas que se hallan en Suárez y ponerlas con exactitud al pie de las páginas.

El estudio de la doctrina de Suárez es profundo y se ocupa sobre todo en compararla con la de Santo Tomás.

Al estudiar las fuentes de que usa Suárez, anota Giers el uso que hace de la Escritura, de los Padres, de los concilios y documentos del magisterio ecclesiástico y de las decisiones del derecho así canónico como civil. Cree Giers que en el uso de estas fuentes no se ve en Suárez nada prodigioso, ya que muchas de esas citas las pudo encontrar en los libros que le servían para preparar sus prelecciones. Sin embargo, le causa admiración el conocimiento que tiene de todas las historias antiguas y modernas, y el uso que hace así de la historia como del derecho civil y canónico para fundamentar sus explicaciones. En esta actitud intelectual se reconoce su primera formación, que fué, ante todo, positiva, y jurídica.

Principal atención dedica Giers a la manera como Suárez usa su fuente principal, que es Santo Tomás.

Santo Tomás es el autor más citado y al cual reconoce la primacía, aunque en este tratado nunca se ven ponderaciones acerca de la excelencia y solidez de su doctrina, como se hallan en obras posteriores y más completas de Suárez (212). Pero lo principal que advierte Giers es que Suárez se apoya constantemente en los principios de Santo Tomás, que resuleve siempre las cuestiones según estos principios, que estima su doctrina y que la sigue siempre, que motivos muy fuertes no le obligan a apartarse de él (213). Al comentar la doctrina de Santo Tomás, pregunta siempre a los más insignes comentadores, consulta las fuentes positivas que son la Escritura, los Padres, el magisterio eclesiástico, el derecho canónico y civil y el testimonio de la historia; y todo esto con el fin de declarar y fundamentar la doctrina de Santo Tomás y exponerla con claridad a sus oyentes (247).

Mas no sigue a Santo Tomás servil y automáticamente, sino que se reserva siempre la libertad de dividir la materia según sus propios planes, con independencia de Santo Tomás, y de repensar y de penetrar la doctrina según sus propias luces (213). Siempre se ve en Suárez al hombre versado en la doctrina de Santo Tomás, que se mueve en ella como en su propia casa y que vive de ella como en sus propio clima, aunque nunca renuncia a seguir sus propios caminos, así en la posición de los problemas como en la solución de los mismos (213).

Suárez llega a veces a conclusiones distintas de las de Santo Tomás, pero sus explicaciones siempre resultan en servicio del Santo Doctor, porque lo toma como punto de partida, defiende su autoridad y lo sigue en las opiniones, cuando razones muy válidas no le fuerzan a separarse de él, y estas razones siempre las da a conocer, para que no se diga que voluntariamente se aparta del Santo Doctor: si después de la discusión, la doctrina queda dudosa, siempre se adhiere a la opinión de Santo Tomás. Giers aplica a Suárez lo que Ehrle dijo de Santo Tomás: sus convencimientos eran invencibles, y cuando él pensaba que una cosa era verdad, la defendía sin temor contra un mundo de contradictores (214).

Con mucho acierto dedica Giers algunas páginas a exponer lo que él juzga que es característico en Suárez.

La primera característica que anota es la interioridad. Suárez tiende a inculcar la interioridad del acto y de la virtud de la justicia.

El acto de la virtud de la justicia es un acto inmanente de la voluntad, porque es un acto de libre elección, y ese acto siempre es inmanente o inmediatamente elícito de la voluntad (224).

Algunos dicen que el acto de esa virtud es dar a cada uno según su derecho; Suárez dice que ese acto es un acto imperado de la justicia y no un acto elícito, porque ese dar a cada uno lo suyo se hace por otras potencias, no por la voluntad inmediatamente. El acto de la justicia no es dar a cada uno lo suyo, sino *querer dar a cada uno lo suyo según su derecho*. Del mismo modo algunos dicen que el juicio por el cual se asigna a cada uno lo que le corresponde en derecho es un acto de la virtud de la justicia. Suárez dice que ese acto de juzgar no es un acto elícito de la justicia, porque no es un

acto inmanente de la voluntad, sino un acto de otra facultad, imperado por la justicia. Finalmente, otros dicen que para satisfacer a la virtud de la justicia basta querer dar a cada uno su derecho, aunque no se haga por respetar el derecho de cada uno, sino por respetos humanos, o por miedo, o para fines inhonestos. Suárez dice que ese acto no es un acto de la virtud de la justicia, porque la virtud de la justicia manda actos honestos, y el acto conformado de la manera dicha no es honesto, sino inhonesto e inmoral. Se ha puesto materialmente la igualdad debida entre lo dado y lo debido, mas no se ha hecho un acto de la virtud de la justicia (214).

Suárez al hablar de esta manera presupone que se dan derechos objetivos fundados en las esencias de las cosas o en ley positiva; pero el acto de la virtud de justicia con que se satisface a ese derecho es un acto subjetivo e inmanente de la voluntad y honesto; de esta manera defiende la interioridad íntima del acto de la virtud de la justicia y se opone a todo subjetivismo.

Este mismo afán de interioridad se manifiesta al dividir la justicia en sus tres clases, que son la justicia legal, la distributiva y la conmutativa, y al señalarles el objeto formal o especificativo, el objeto formal no es el bien que se ha de dividir o dar, sino el derecho interno que tienen los interesados a ese bien.

Así la justicia legal no tiene por objeto formal inmediato el bien común, o lo que se ha de aportar al bien común, sino el derecho que tiene el Estado o la superioridad a la contribución al bien común. Ese derecho es el *dominium altum* que el Estado tiene sobre nuestros bienes y sobre el uso de nuestras actividades, sin que por este *dominium altum* se excluya el dominio propio de los particulares.

Ese dominio alto no es arbitrario, sino que se ha de fundar en la naturaleza de las cosas reales. Santo Tomás funda ese derecho, en que el ciudadano está ordenado a la comunidad, como una parte al todo. Suárez piensa que esa relación de parte al todo no funda la suficiente alteridad que se ha de dar en la justicia: fundaría más bien una honestidad de caridad para consigo mismo o de piedad, mas no la honestidad propia de justicia. Suárez funda ese *dominium altum* en la finalidad esencial de la comunidad, que se ha constituído precisamente para contribuir al bien común. El contribuir al bien común es el fin remoto a que tiende la virtud de la justicia; pero el fin inmediato de la virtud de la justicia es el *acto de querer satisfacer al derecho que tiene la sociedad a ese bien común* (223).

La justicia distributiva no tiene por objeto formal inmediato la distribución del bien proporcionalmente a los méritos y a la dignidad de la persona; esa distribución proporcional puede a veces ser objeto de la justicia conmutativa y aun a veces de la caridad. El objeto formal de la justicia distributiva es satisfacer al *derecho* que tiene el ciudadano para la distribución proporcional del bien común. Ese derecho es objetivo, y está fundado en los méritos y en la dignidad de la persona y en las condiciones del concurso; mas el objeto formal no es la distribución proporcional, sino el *derecho* del interesado a esa distribución (225).

La justicia conmutativa tampoco tiene por objeto formal el bien material,

que se ha de dar, sino el *derecho* que tiene la persona, a algún bien con exclusión de todos los otros (227).

Con esta ocasión trata Giers de la campaña apasionada e infundada que se ha hecho contra Suárez durante cuarenta años, como si Suárez fuera voluntarista subjetivo y arbitrario (225). Para Suárez, dice L. Lachance[3], el objeto formal de la justicia no son cosas reales, sino el derecho subjetivo que cada uno tiene a la cosa, con lo cual se perturba y se aniquila el tratado de la justicia. Esa campaña ya está deshecha y volatilizada, sin provecho alguno para los que la han dirigido. El derecho que cada persona o comunidad tiene a alguna cosa es objetivo y realísimo, y está fundado en las esencias de las cosas o en leyes positivas justas, y no en supuestos arbitrarios. Giers añade por su cuenta que, ha leído el tratado "De iustitia", y está suficientemente documentado para afirmar que, según Suárez, el derecho, al que debe satisfacer la justicia, es cosa objetiva y realísima, y que la voluntad y su acto subjetivo e inmanente sólo se acomoda a ese derecho objetivo, y en ninguna manera lo fabrica a su talante, y que, por consiguiente, no hay para que hablar de perturbación del tratado de justicia o de su total aniquilamiento. La originalidad de Suárez está en inculcar la interioridad e inamencia del acto de la justicia y de la virtud de la justicia, no en quitar realidad objetiva al derecho al cual ha de satisfacer. El derecho, ciertamente, es una facultad moral y *subjetiva*, o sea del *sujeto* humano; pero esa facultad *subjetiva*, o sea del *sujeto* humano, es realísima y fundada en las esencias de las cosas o en leyes justas y no cosa creada arbitrariamente por el acto o por la virtud de la justicia.

Otra de las características, que Giers advierte en Suárez, es la sobriedad en multiplicar las virtudes que sean otras tantas especies de justicia o virtudes anejas a la justicia. Esta cuestión se plantea en particular sobre al propósito general de obrar honestamente o de obrar según la justicia, y en la vindicta y en la epiqueya y equidad; para estos actos ¿se necesitan hábitos o virtudes especiales, o para ellos bastan las otras virtudes ya conocidas?

El propósito de obrar honestamente o justamente podría en absoluto constituir un hábito especial honesto, pero no es necesario, porque la voluntad está de suyo inclinada a lo honesto y a lo justo en general (228), y en esto coincide con Santo Tomás. Más tarde, en el tratado "De bonitate et malitia actuum humanorum" y en el "De paenitentia" se inclina por la afirmativa; esos propósitos causan un acto honesto, pero no constituyen ninguna virtud especial o completa, porque no bastan para vencer la dificultad que ofrece la práctica de la virtud. Este es el único punto del tratado de iustitia en que se parta en edad madura de lo que había enseñado en la juventud (246).

La venganza o *vindicatio* no pertenece a ninguna virtud especial. Si se trata de la vindicta ejercitada por el *juez*, ésta satisface a la virtud de la justicia conmutativa; de una manera positiva, con respecto al Estado, que le da honores y sueldo para que ejerza fielmente este oficio; y de una manera negativa para con el reo, al no excederse en la medida del castigo. Y si se

---

[3] LACHANCE, LOUIS, *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas*. Montreal-Paris, 1933; Ottawa-Montreal, 1948.

trata de la vindicta *privada*, que pide el castigo del culpable, esta busca la propia defensa e inmunidad, y así es acto de caridad para consigo mismo; o, si al pedir la venganza, mira al bien común, entonces se ejercita la justicia legal. Así que no hay que establecer una virtud especial de vindicta, aneja a la justicia, sino que pertenece a alguna de las otras virtudes ya constituídas (228-231).

La *epiqueya* o interpretación de la ley en contra de la letra, para evitar alguna inhonestidad que de atenerse a la letra se seguiría, tampoco constituye una virtud especial de justicia o aneja a la justicia. El motivo de interpretar así la ley es para evitar algo inhonesto, y para evitar esa inhonestidad bastan las virtudes contrarias a esa inhonestidad, y no es posible concebir otra virtud especial que haga ese oficio (231). Y lo mismo se ha de decir de la *equidad*, que es interpretación benigna de la ley dentro de la letra de la misma; para hacer esa interpretación basta la perfección misma de la justicia u otras virtudes, como la caridad, benignidad, etc.

Como conclusión nos da el autor el resultado de sus investigaciones. Suárez en este tratado "De iustitia" es discípulo fiel de Santo Tomás, aunque no servil. Es tan objetivo y realista como todos los grandes autores de la escuela tomista salmantina, aunque tiene de particular el acentuar la interioridad del acto y de la virtud de la justicia, y el atender con preferencia a la parte de la moralidad y de la obligación particular de cada uno, y no tanto a la práctica de la vida. Lo cual se explica porque su intención es solamente tratar del acto y de la virtud de la justicia, como él expresamente lo afirma.

Giers, sin embargo, halla en la obra de Suárez algunos reparos, como se han de hallar en toda obra humana, y, sobre todo, en una obra no limada ni perfeccionada para la imprenta. Veamos cuales son estos reparos.

El primer reparo es que la justicia legal no la funda en la ordenación del ciudadano a la sociedad como la parte se ordena al todo, sino en el *dominium altum*, y le parece que esto es deshacer el concepto orgánico de la sociedad. Pero esto no es deshacer el concepto orgánico de la sociedad, sino fundar el concepto orgánico de la sociedad en otra consideración tal vez más realista; lo funda en el fin esencial de la sociedad, que es la conspiración al bien común humano, de aquí resulta la constitución orgánica de la sociedad y la autoridad y el *dominium altum* sobre los bienes y actividades de los socios. Se ha de añadir, sin embargo, que Suárez posteriormente aduce, como fundamento del derecho de la sociedad a exigir la cooperación al bien común, tanto el *dominium altum*, como la ordenación del ciudadano a la sociedad como parte al todo.

El segundo reparo es que Suárez ha deshecho la armoniosa trabazón del tratado de la justicia que aparece en Santo Tomás; y esto lo dice porque Suárez no reconoce la vindicta y la epiqueya como partes subjetivas de la justicia ni como partes anejas a la justicia, como lo hace Santo Tomás. Mas estas minucias son casi las únicas en que se aparta de Santo Tomás: y ¿quién dirá que de estas minucias depende la síntesis armoniosa del tratado de justicia de Santo Tomás? ¿No sería esto rebajar los méritos del Santo Doctor?

El tercer reparo es que Suárez atribuye mucho a la voluntad del legislador en la disposición y dominio de los bienes eclesiásticos. Suárez dice que

la Iglesia tiene pleno dominio sobre los bienes que le han sido entregados con miras al culto y clero y para los pobres. Según esto la Iglesia puede fundar beneficios, asignarles rentas fijas, y dar sobre estas rentas pleno dominio el beneficiado; se le impone la obligación de atender a los pobres con los bienes superfluos, pero esa obligación no es de justicia, sino solamente de caridad: una vez que la Iglesia hace otras fundaciones destinadas a atender a los pobres, el beneficiado tiene pleno dominio sobre las rentas que se le asignan. Le parece a Giers que se debería atender más bien a la naturaleza de estos bienes y a la intención de los donantes, y querría que el beneficiado sólo tuviese dominio sobre la parte necesaria para sustentar la vida según su estado, y que los bienes superfluos los ha de distribuir a los pobres, con obligación de justicia conmutativa y con obligación de restituir.

Pero hay que observar que Suárez piensa como Francisco Sarmiento y como Domingo de Soto, y como Lessio y como Belarmino, y según muchos, como el mismo Santo Tomás. Y si en efecto los bienes eclesiásticos están bajo el pleno dominio de la Iglesia, la voluntad del legislador es la que distribuye esos bienes y asigna a los beneficiados el pleno dominio sobre las rentas de su beneficio.

Para terminar hemos de decir que la obra de Giers es un modelo de investigación científica en esta clase trabajos. Es muy minucioso en los datos, rico en citas oportunas, alusiones históricas pertinentes, y muy versado en la historia de la publicación de inéditos de Suárez y en el conocimiento del estado actual de los estudios sobre la moral en Suárez. Además no ha perdonado trabajo alguno para profundizar en el pensamiento de Suárez y en comparar esta producción suareciana con las producciones posteriores del mismo Suárez. Finalmente, la obra está adornada con gran número de índices que la hacen sumamente manejable. Al principio tiene el índice general, el índice de siglas y el índice de fuentes y bibliografías sobre estudios de la moral en Suárez. Al fin tiene dos clases de índices. La primera clase se refiere al manuscrito impreso de Suárez, y contiene índice de materias, índice de nombres, índices de citas de la Sagrada Escritura, de los concilios, del Derecho canónico y del Derecho civil. La segunda clase de índices se refiere al estudio del mismo Giers, y contiene índice de nombres e índice materias.

José Hellín.

Lotz, J. B.: *Das Urteil und das Sein.* (Pullacher Philosophische Forschungen, Band II.) Verlag Berchmannskolleg, Pullach bei München, 1957. XXIII-218 pp.

En el actual movimiento neoescolástico de asimilación de la filosofía postkantiana y contemporánea a la Filosofía perenne, tuvo un puesto de relieve el libro de Lotz, *Sein und Wert,* publicado en 1938. (Esta fecha y el hecho de haber perecido en un incendio durante la guerra europea gran parte de las existencias, han impedido su conocimiento en España.) Ahora aparece en una segunda edición, reelaborada con atención a las numerosas críticas, favorables y adversas, recibidas desde su primera aparición. Un *Postscrip-*

tum (Nachwort) recoge las principales y opone las aclaraciones del caso; que se expresan también en numerosas notas añadidas a lo largo de la obra y en algunas páginas enteramente refundidas.

Aún hoy día es el libro de enorme valor e interés filosófico, y merece un examen atento. Su título actual, *Das Urteil und das Sein,* se adapta mejor a su contenido. Ya que, del plan concebido y reflejado en el título original, la publicación de 1938 era solo la primera parte, en realidad casi algo previo, si bien enteramente necesario. El plan sigue en pie: aun en la 2.ª edición los primeros párrafos se refieren a la problemática del valor y su relación al ser (pp. 1-29) y los últimos (159-166) insinúan la solución, que un futuro libro habrá de desarrollar. (Algo hay ya en la 2.ª parte de otro libro del autor, aparecido algo después: *Metaphysica operationis humanae,* Romae, 1958.) Pero el núcleo de la obra sigue centrado en el ser y su revelación al hombre en la afirmación. Muy acertadamente indica un subtítulo el sentido de todo el intento: *Una fundamentación de la Metafísica.* Fundamentación que, como veremos, no se queda fuera, sino que entra en las mismas tesis capitales y da un verdadero sistema de Metafísica.

En la búsqueda de la Metafísica que caracteriza a nuestro momento filosófico, la obra de Lotz toma un puesto y ofrece un camino: como debía esperarse de la Escolástica, un camino fuertemente intelectual; pero reencontrado en contacto con Kant y con Hegel y, sobre todo, con Heidegger, de quien el autor fué discípulo durante los años de maduración de la obra, y cuyo influjo se refleja con frecuencia en la terminología y aun en la misma problemática. La "diferencia ontológica", la búsqueda del *ser* del *ente* y de su auténtica revelación al existente humano...: tal es, en efecto, el tema fundamental. La solución, sin embargo, dista mucho de ser la de Heidegger. A veinte años de distancia, y con mirada retrospectiva a la trayectoria ideológica del maestro friburgués, no teme Lotz en su *Nachwort* subrayar fuertemente la oposición fundamental que los separa. Es en el juicio—afirmación—donde el hombre encuentra la verdad y se le revela el ser; no en una "abertura" preintelectual, de la que la afirmación intelectual no hubiera ya de ser sino degeneración. Así perdería la posición del "es" su fuerza y quedaría en la oscuridad el *en-sí* del ser (192); todo quedaría encerrado en un horizonte humano. En cambio el *ser* que se revela en la afirmación tiene un íntimo sentido *absoluto,* independiente del hombre (195).

Tal es, en realidad, la tesis capital del libro. Vamos ahora a seguir su desarrollo en los cuatro capítulos centrales. El *primero* es el análisis antropológico previo: el juicio aparece a su luz como el momento capital del conocer humano y, con él, del dinamismo que lleva al hombre a la trascendencia. Varias veces remite el autor en este capítulo al *Nachwort.* El acento puesto en el carácter de *posición* propio del juicio había despertado recelos en algunos autores escolásticos; así, por ejemplo, De Vries deseaba se diera más relieve al *ver,* que parece caracterizar mejor el conocimiento realista. Lotz concede la fundamental identidad de la *posición* propia de un entendimiento finito con la *visión* de una realidad que se le impone (206). Pero insiste con razón en que no se trata entonces de la mera "simple aprensión".

El *segundo* capítulo profundiza en la esencia del juicio como revelación

del ser. El juicio tipo contiene necesariamente un *análisis* de la realidad en tres elementos: el sujeto (singular), el predicado (universal) y la cópula, que expresa el ser. Pero no analiza sino para *sintetizar* reflejamente, y precisamente por fuerza del ser. La síntesis en el ser tiene dos aspectos: el *predicativo*, por el que el objeto recobra su unidad estructural, y el *veritativo*, por el que es *puesto* en la realidad. Ya en el primero de ellos aparece el relieve del ser: la *quidditas* expresada en el predicado le queda subordinada, como *modo de ser*, que determina y limita su universalidad. El segundo aspecto nos da lo más auténtico del conocer humano, el sentido y exigencia de validez objetiva, propio de la afirmación, más allá de la mera representación. El ser aparece entonces, correspondientemente, como lo real y por lo que todo es real. Se independiza del sujeto que lo pone al juzgar: el sentido genuino de su afirmación es que la cosa es como él la afirma, no sólo para el afirmante, sino en sí y para todo entender, absolutamente. La posición de un entendimiento finito no es originativa de la realidad (al contrario de la de un Entender Infinito [aun hipotético], que constituiría en su primer ser los entes). Consiguientemente, se independiza también el ser de todo objeto finito, de todo "modo de ser": sin esta independencia no podría tener la primera, no podría fundar una posición absoluta (80). Toda categoría no es auténticamente real sino como "manera de ser", subordinada al ser y dejando a éste inagotado en su virtualidad.

El *tercer* capítulo da el paso más decisivo. Toda esta estructura del objeto del conocer humano quedaría privada de sentido si no se admitiera una realización primera del ser en su connatural infinitud, anterior a toda realización finita en el ente (90-93). Hay una fuerte tensión interna en el ente finito: sólo es ente por el ser, pero el ser no se realiza en él sino recortándose, negando otras posibles realizaciones de ser. Esta tensión sólo se resuelve y evita ser contradicción si el ser tiene una realización primaria en plena infinitud; no la "mala infinitud" de Hegel, o mero proceso sin fin de finitos; tampoco su "auténtica infinitud", que sólo es tal por absorción de lo finito, a lo que se niega toda consistencia. Sino una verdadera infinitud independiente de lo finito y de la que lo finito se deriva por causalidad extrínseca (ejemplación y eficiencia).

Para exponer entonces la justa relación de lo finito a lo Infinito, vuelve Lotz de nuevo los ojos al juicio. ¿Hay en él una huella de esta orientación de lo finito afirmado al Infinito Subsistente? No la hay como conocimiento explícito; esto es claro. Pero sí como *anticipación (Vor-griff)*, que en realidad es inseparable de toda percepción del ser del ente finito y se refleja en la infinitud indeterminada de éste. Sólo así queda últimamente fundado el sentido absoluto de la afirmación humana. El que contenga sólo una anticipación del Ser Infinito la mantiene en su puesto, bien lejos de la intuición "ontologista".

Por otra parte, eso permite una nueva profundización, en la que el juicio se revela como movimiento, realización del dinamismo humano hacia el Ser Subsistente. Lotz encauza aquí su investigación en la línea abierta por Maréchal (sin poner tanto acento en la orientación natural del deseo humano de saber a la visión sobrenatural de Dios; (cfr. p. 130, n. 142). Así se obtiene

una tercera posición filosófica, distinta de la de Hegel (que absorbe el conocimiento finito en el Infinito, como momento) y de la de Kant (que lo separa de él, cerrándole la vía de la Metafísica especulativa). La afirmación humana se explica como posición absoluta de ser y, sin embargo, como finita, si se la entiende como *participación* dinámica de la Intuición Absoluta movida por una *atracción* hacia ésta, pero teniendo como objeto propio solamente los entes finitos, jalones en el camino hacia el Absoluto. (El descubrimiento explícito y afirmación análoga de Este es siempre un proceder discursivo, aunque *sui generis*, que explicita el *Vor-griff* inicial.) Por eso la posición de ser que ejercita no es creativa, como la de la Intuición Absoluta, sino sólo re-creativa. Toda ciencia causa de alguna manera el ser de su objeto. Pero la ciencia finita sólo el ser-para-el-cognoscente de un objeto que ya tenía un ser anterior dado por la Intuición Absoluta.

Esta última observación nos hace ver claramente que estamos introducidos en una visión de la realidad profundamente metafísica, donde parecen conjugarse idealismo y realismo por encima de las diferencias que presentan a una consideración más superficial.

El capítulo *cuarto* explicita en pocas páginas la *noción de ser* como síntesis de *plenitud* y *posición*, que está en la raíz de todo el desarrollo ideológico del libro. Y da la primacía a la plenitud como base de la misma posición. "Puesto que ésta no significa en realidad otra cosa que absolutez, validez ante la totalidad del ser..." (156). Y eso se debe a la plenitud. Porque el *ser* se abre como un horizonte infinito, tiene absoluta validez la posición que en él se hace.

Este simple recorrido por las densas y no siempre fáciles páginas del libro de Lotz muestra el indiscutible interés de su contenido. Más que una adhesión personal inmediata, despierta el deseo de un replanteamiento de sus problemas y una discusión honda de las soluciones sugeridas. Y ésta es, quizá, la mayor alabanza de un libro auténticamente filosófico. La bellísima síntesis metafísica, a la que introduce, con su doble carácter tradicional y moderno, podrá excitar cierta desconfianza, pero de ningún modo indiferencia.

Por respecto a lo genuino de su entronque con la tradición escolástica, subrayaré algunos aspectos de interés: la concepción del ser como plenitud puede con mucha razón atribuirla el autor a Santo Tomás (152); muchos estudios históricos contemporáneos lo han puesto de relieve, aunque cabe quiza al *Sein und Wert* de 1938 el mérito de haber sido el primero en hacerlo. El principio clásico en la escuela tomista de la limitación del ser por la esencia proviene de esa concepción; el estudio de Lotz le da su "fundamentación trascendental", al explicarlo a partir de la estructura cognoscitiva humana. No ha querido con razón el autor entrar ulteriormente en la tradicional controversia de la "realidad" de la composición ser-esencia, como estructura del ente finito en cuanto tal (cfr. nota 114, y pág. 171). Nos preguntaríamos si esa estructura, indispensable al pensamiento humano (y aun a todo pensamiento finito), habrá de considerarse también como estructura del mismo Entender Absoluto, de la Intuición Creativa que constituye a los entes finitos en su primer ser. Sólo entonces se llamaría "real" en el más

pleno sentido de la palabra. Si no es así, su "realidad" es más bien fundamental. Quizá la fórmula "*opus rationis* (humanae) *cum fundamento in re*" podría, así interpretada, expresar la tensión entre el valor absoluto y la expresión relativa propia del objeto de la afirmación humana. Este reconocimiento de lo relativo en lo mismo absoluto del *ser* quizá responda profundamente a la inspiración del libro de Lotz; el hacerlo explícito eliminaría la impresión de una cierta excesiva consistencia del ser, subrayada por el empleo de la terminología heideggeriana (en la que el ser es naturalmente más consistente, precisamente porque la perspectiva es puramente humana).

La ascensión hasta la afirmación del Ser Subsistente es, en el fondo, enteramente tradicional: aunque no se nombra "el principio de razón suficiente", se busca constantemente el "fundamento", la "razón" *(Grund)* y es así como se llega al Absoluto. Que ese proceder, aunque discursivo, es enteramente peculiar (explicitación de algo contenido virtual-implícitamente en la fuerza absoluta de cada afirmación), y que en este sentido se puede hablar de un *Vor-griff* del Ser Subsistente en todo conocimiento finito, no es tampoco nada ajeno al pensamiento tradicional, de inspiración agustiniana. Baste recordar las fórmulas de Enrique de Gante (ver sobre ellas mi libro *Ser participado y Ser Subsistente en la Metafísica de Enrique de Gante*, Roma, 1958, páginas 203 ss.) tan sorprendentemente vecinas, en su primitivismo, de las de Lotz.

Una última observación, siempre desde el punto de vista de la tradición escolástica. El "idealismo" que lleva consigo esta concepción tan fuertemente intelectualista, en la que el ser siempre es considerado en relación con el espíritu, humano o absoluto, no es tampoco ajeno a la Metafísica realista, más aún, podría decirse ser de inspiración radicalmente cristiana. Con razón puede invocar Lotz en su favor el "Scientia Dei causa rerum" de los escolásticos medievales. Y este aspecto de la síntesis metafísica pone una serena nota de sano "esencialismo" en la justa revalorización de los elementos "existenciales" escolásticos, a que hemos asistido en los últimos años.

J. Gómez Caffarena.

Tymieniecka, A.-T.: *Essence et existence. Essai sur la philosophie de Nicolai Hartmann et Roman Ingarden.* "Philosophie de l'Esprit. Collection fondée par L. Lavelle et R. Le Senne". París, Aubier, Editions Montaigne, 1957; 252 págs., 14 × 23 cm.

El título de esta obra expresa exactamente su contenido: ni es una mera exposición de las filosofías de Hartmann e Ingarden, ni es un estudio limitado a las nociones de esencia y existencia en estos autores, sino un estudio de conjunto, enfocado a través de las nociones de esencia y existencia.

Tras un breve prólogo, da breves nociones biográficas sobre Nicolai Hartmann (Riga, 1882-1950) y sobre Roman Ingarden (Varsovia, 1893), con bibliografía de las obras y artículos de ambos. Siguen dos partes, la primera es una exposición general del pensamiento, ante todo de Hartmann, después

de Ingarden; la segunda parte es un cotejo y una crítica de las dos filosofías.

. La exposición de Hartmann examina "la teoría del conocimiento, la metafísica y la ontología en el pensamiento de Hartmann", exposición que le muestra muy alejado ya del antiguo logicismo e idealismo (que critica) y con parentesco husserliano; pero sin conocer la abstracción conceptual, se queda en una "ontología crítica y analítica por oposición a la ontología" que él llama "dogmático-constructiva"; de ahí se pasa a estudiar "el ser en cuanto ser, objeto de las investigaciones ontológicas" de Hartmann. Sigue ya el estudio de los "momentos" en la constitución del ser: "la substitución de los conceptos tradicionales de esencia y de existencia por las nociones de *Sosein* y *Dasein* del existente en la ontología hartmaniana", de donde se pasa a estudiar las relaciones entre el *Sosein* y el *Dasein*, es decir, ante todo, lo que se refiere a su distinción real, al sentido de la distinción hartmaniana y a la relación íntima de los dos momentos del ser. En cuanto a Ingarden (quizá estudiado con especial afecto por la patria de este autor) después de un análisis general de la existencia en el pensamiento de Ingarden, los modos de existencia y el tiempo, expone de qué manera tan distinta concibe este autor la esencia, tomándola en un plano individual: "la forma y la materia del ser individual-autónomo", "la forma fundamental del ser autónomo-originariamente individual", "la naturaleza constitutiva y la propiedad del ser individual", "la esencia del ser autónomo-individual".

La segunda parte, es decir, la parte crítica, compara ante todo los momentos del ser según las dos concepciones en parte afines, en parte tan opuestas entre sí, como son las de Hartmann y de Ingarden; luego la fundamentación de ambas concepciones y, por fin, una visión crítica.

Es especialmente interesante a este respecto el capítulo 26. En él la autora critica a Hartmann, ante todo que "la base de la prueba principal utilizada por nuestro autor para establecer la relatividad del *Sosein* y del *Dasein* nos parece contestable" (pág. 227); en efecto, hablando de lo que los antiguos escolásticos llamaban proposiciones "de secundo adiacente" y "de tertio adiacente", observa: "Lo que queda manifiesto en todo caso es que hay en el juicio existencial, al lado del contenido óntico cualitativo, el contenido puramente existencial, que se opone precisamente al primero por su no-determinación. Supuesta esta consideración desde un punto de vista puramente objetivo, este argumento capital [el de Hartmann] en cuanto proviene de un presupuesto que consiste en negar la especificidad de la existencia, no nos parece satisfactorio para establecer los dos momentos del ser" (págs. 228-229).

La segunda crítica versa sobre los dos momentos del ser, *Sosein* y *Dasein:* "Esta confusión de las dos esferas ónticas o mejor la reducción del conjunto de los problemas a los de una de ellas, conduce, si uno lo toma con todo rigor, como lo hemos visto, a la abolición de los problemas de los momentos del ser, de su concepción en tanto que sean considerados como dos momentos constitutivos del existente, en el marco de una ontología que el autor quiere tomar como ciencia del *ser en cuanto ser* en su estructura y sus leyes" (pág. 229).

Observa luego que Hartmann quiere colocarse en el marco de una ontología aristotélica y superarla, dándole el carácter de una "filosofía primera y última", pero Hartmann no se ha mantenido fiel a su designio: "su teoría del *Sosein* y del *Dasein* se coloca en un marco distinto del de la ontología, marco en que ella encuentra su plena justificación" (pág. 229).

La otra observación crítica parte del hecho de que Hartmann ha dado de los dos momentos del ser una definición "que estaba fundada sobre el principio de la distinción de las dos esferas del ser, la de la existencia y la de la determinación. Sin embargo, como hemos visto, ha rebasado este principio a pesar de que seguía manteniendo su determinación de los dos momentos del ser, como un punto de referencia en sus análisis. Ahora bien, esto nos parece difícil de justificar desde el punto de vista del método. ¿Cómo puede mantenerse una estricta identidad del objeto de los análisis, cuando en el decurso de ellos su definición ha experimentado una modificación esencial que parece desapercibida? Estas observaciones tienen todavía otro significado crítico, en cuanto indican la razón por la cual Hartmann no ha conseguido el fin que se proponía" (pág. 230).

La última crítica hace notar que el fin que se proponía al analizar los dos momentos del ser era crear dos conceptos susceptibles de sustituir las nociones de la filosofía tradicional de esencia y existencia. Ahora bien, "es evidente que no lo ha conseguido" (pág. 230). En efecto, "la razón más inmediata es ésta: si uno se coloca rigurosamente en el plano de su ontología, el conjunto de las cuestiones que se proponía tratar se eclipsa. Y luego—esto es todavía más significativo—él mismo no se ha mantenido rigurosamente sobre el plano de su ontología" (pág. 230), afirmaciones que la autora desarrolla y demuestra en varias páginas, hasta hacer ver que de hecho Hartmann sin quererlo y sin advertirlo echa mano de la teoría fundamental acto-potencia, que habría debido evitar.

Sigue un apartado en que considera el mérito de Hartmann al replantear dentro de un orden del fenómeno universalizado los problemas ontológicos.

Es muy sugestiva e interesante la obra de Tymieniecka, conducida toda ella hasta el fin con vigor y probidad intelectual. Por mi parte creo que habría podido insistir también en otros aspectos, como es, por ejemplo, que en el fondo Hartmann, partiendo de un *univocismo* concebido algo racionalísticamente (porque no conoce la abstracción conceptual), advierte que no puede sostenerse y pasa entonces de hecho a un *equivocismo* del ser, a una ontología que está en oposición a la metafísica. También añadiría que, desde el punto de vista de la metafísica de Suárez (que Tymieniecka por lo visto no conoce), quizá sería aún más fácil que desde el punto de vista de la distinción real tomística entre esencia y existencia, la valoración crítica de la filosofía hartmaniana.

De todos modos la obra de que hemos hablado, repetimos, es digna de la atención y estudio de los filósofos interesados por los problemas ontológicos y por los de la filosofía hartmaniana.

J. Roig Gironella.

COPLESTON, FREDERICK, S. J.: *A History of Philosophy*. Volume IV. *Descartes to Leibniz*. Volume V. *Hobbes to Hume*. London, Burns Oates et Washbourne LTD, 1958-59. The Bellarmine Series, XV-XVI. XII-370 y X-440 pp. 22 × 14 cm.

Lo primero que ocurre al presentar estos tomos de Copleston es el evidente progreso histórico de esta Historia de la Filosofía. El autor ha recibido indudablemente nuevos estímulos y orientaciones al correr de su trabajo, que han hecho a éste crecer visiblemente en amplitud material, en solidez de criterio y en perfección de método. Si al final resulta una obra de más vastas dimensiones que las previstas en un principio, y si las últimas secciones históricas superan a las primeras en extensión, no le será difícil al autor reelaborar todo el material en sucesivas ediciones para darle una contextura perfectamente uniforme y equilibrada. Será una gran obra de historia de la filosofía.

Los dos tomos que presentamos forman un todo incompleto. El autor había previsto un tomo para todo el espacio de los siglos XVII y XVIII, racionalismo, empirismo y Kant. La abundancia de material acumulado le hizo pronto ver que ello era imposible, si se quería mantener el canon de extensión de los anteriores tomos. Al desglosar la materia se impusieron con fuerza histórica las tres divisiones clásicas de racionalismo, empirismo e Ilustración-Kant. Este será el contenido de los dos volúmenes presentes, 4 y 5 y del de próxima publicación 6. Los tres forman un todo, el que venía a cobijarse bajo la primera fórmula programática: Descartes a Kant. Copleston ha querido conservar esta unidad primitiva y ha hecho preceder al tomo IV una larga Introducción que equivale a un recorrido sintético de todo el dicho período. Es un buen resumen de toda esa parte de la historia de la filosofía, resumen bien digerido, claro y profundo. Comienza con una caracterización general de la filosofía moderna, tema pasado muy de prisa en el tomo anterior *(De Ockham a Suárez)*; su apreciación es, como de costumbre, equilibrada; la continuidad y la novedad se combinan armónicamente en este comienzo; no se ha roto la línea medieval, pero en su prosecución hay numerosas y profundas inflexiones nuevas, en el estilo, en la problemática, en la actitud frente a las nuevas realidades científicas, políticas y frente a la autoridad religiosa. La diferencia temática entre racionalismo y empirismo, no fácil de fijar, la aclara el autor llevándola al terreno del origen del conocimiento (innatismo-psicologismo) y del método (deductivo-inductivo); las dos tendencias no marchan tan paralelas como se suele decir, Copleston subraya las interferencias y mutuos influjos; un Hobbes participa del espíritu deductivo por su método matemático, Berkeley está muy cerca de Malebranche. Los lados negativos del empirismo inglés, tan acentuados por otros historiadores, como por ejemplo Hirschberger, adquieren aquí un tratamiento más benévolo. Con cierta novedad destaca Copleston los comienzos de una filosofía de la Historia en el siglo XVIII; no es ya sólo un recurrir a la historia para apoyar una "tesis" no histórica (Gibbon y Bossuet en direcciones opuestas), sino un interpretar la misma historia humana desde un ángulo generalmente optimista, ilustracionista, del progreso, Vico, Cordorcet, Lessing, Herder. En Kant descubre

el autor una filosofía bivalente, especulativa y práctica, ciencia fenoménica y fe metafísica, que adquiere una especial contemporaneidad con la "bifurcación" o dilema del pensamiento actual.

Tras estas 62 densas páginas de introducción reanuda el autor su caminar analítico, usado en los anteriores volúmenes; cada filósofo principal obtiene una presentación biográfica-doctrinal con detenimiento descriptivo, que puede parecer exhaustivo para una obra de tipo originariamente escolar como ésta. Este método analítico biográfico, elegido por el autor, está, sin duda, más en consonancia con el gusto de hoy, ceñido a lo histórico, y es lo que justificaba aquella digresión introductoria sintética, que si corre el riesgo, muy real, de caer en repeticiones, equilibra con una visión de conjunto orientadora el posterior recorrido analítico en bloques independientes. Tendrá su complemento en una "Concluding Review" que anuncia el autor para el final del tomo VI y que recogerá conclusivamente de nuevo todo el período tratado en los tres tomos, de Descartes a Kant. Como índice de la valoración de los diversos autores puede servir la distribución material de espacio y capítulos asignados a cada uno. Son así: Descartes (cap. 2-6), Pascal (cap. 7), Cartesianismo (cap. 8), Malebranche (cap. 9), Espinoza (cap. 10-14), Leibniz (cap. 15-18); en el tomo V, del empirismo inglés: Hobbes (cap. 1-2), Platónicos de Cambridge (cap. 3), Locke (cap. 4-7), Newton (cap. 8), Clarke, deístas Butler (cap. 10), Shaftesbury, Mandeville y otros agrupados bajo el epígrafes: problemas éticos (cap. 10), Berkeley (cap. 11-13), Hume (cap. 14-17), seguidores y adversarios de Hume (cap. 18).

Las características internas de la exposición han adquirido sin duda mayor nivel respecto de los anteriores tomos. Copleston realiza un análisis minucioso y penetrante sin perder la comprensión general del autor y del tiempo; su interpretación es sobria y objetiva. Sin espectaculares revelaciones exegéticas lleva al ánimo del lector una impresión de información completa y de discusión suficiente de los principales puntos difíciles; las soluciones apuntadas por Copleston en estos pasos cruciales, como el tema del círculo vicioso en Descartes (págs. 105-110), son modelo de ecuanimidad. La nitidez de estilo, ya conocida y alabada en el autor, rinde el precioso servicio de hacer fácil y amena su lectura. No nos queda sino desear que corone con el mismo éxito su obra en las secciones restantes de la historia de la filosofía.

L. Martínez G.

Bagot, Jean-Pierre: *Connaissance et amour, Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, París Beauchesne, 1958, 248 págs.

Conocimiento y amor en sus mutuas relaciones, tema central en la filosofía de Gabriel Marcel, marcan el hilo conductor de esta obra. Contra el pensamiento racionalista que, al decidirse por la pura razón, excluye de su campo el amor y substituye el yo personal por un "no importa quién" o "yo trascendental", surge en Marcel, como en tantos filósofos de la existencia, una exigencia de lo individual y concreto que le lleva a injertar el puro conocimiento en el movimiento integrador del amor.

El autor elige el método cronológico, por el que asistimos al desenvolvimiento progresivo del pensamiento filosófico de Marcel, con sus tanteos, dificultades, avances y retrocesos, hasta llegar, si no a una solución definitiva, al menos a una metafísica bastante satisfactoria, en la que conocimiento y amor encuentran un lugar adecuado.

Dos acontecimientos jalonan con su influjo decisivo la marcha hacia el realismo del pensamiento de Marcel: la guerra del 14 y su conversión al catolicismo. Así es posible distinguir en la evolución de su pensamiento tres etapas bien definidas.

Primera etapa:

Antes de la guerra. Viene representada en la obra marceliana por la primera parte del *Journal métaphysique*. Está caracterizada por una oposición al idealismo racionalista, pero sin que se hayan superado todavía todos sus presupuestos, en particular la noción de objetividad.

Frente a la insuficiencia del pensamiento racionalista, incapaz de explicar las antinomias, con las que se encuentra necesariamente la pura razón, afirma Marcel una realidad que escapa a la verificabilidad de la razón y que se halla situada en un plano superior de conocimiento constituído por la *fe* y el *amor*.

Ahora bien, fe y amor ¿no suponen también un nuevo *dualismo* antinómico: sujeto-Dios, yo-otro? Marcel escapa a esta dificultad con la afirmación de que ambas relaciones carecen de *términos*. En el sentido de un realismo empírico, Dios no existe, puesto que no puede ser objeto de conocimientos. Sólo puede ser pensado, como fuente de unidad entre el yo empírico y el yo pensante. El sujeto tampoco existe en el sentido realista. Sólo se puede hablar de él como acto. Fe y amor y la realidad trascendente a la que se dirigen escapan a todo conocimiento y no pueden ser justificados sino por sí mismos. Marcel evita las dificultades que puedan oponerse a esta concepción, atribuyéndolas a una intromisión de la razón en un campo que no le pertenece.

Pero, negar los términos de una relación ¿no es suprimir de un golpe esta misma relación? Queriendo eliminar el formalismo idealista Marcel ha negado todo contenido objetivo, ha rebasado un límite de inteligibilidad que no puede franquearse sin desvanecerse en la noche absoluta.

En la primera etapa del pensamiento marceliano conocimiento y amor nos aparecen, pues, en oposición. Pero esta oposición es como una protesta a una teoría inhumana del conocimiento. El descubrimiento posterior del conocimiento como experiencia inmediata de lo dado y del amor como movimiento hacia una realidad permitirá superar la oposición primitiva en una síntesis unificadora.

Segunda etapa:

Va desde el fin de la guerra hasta la conversión. Se refleja en la segunda parte del *Journal métaphysique* y el comienzo de *Etre et avoir*.

El contacto con el sufrimiento y la muerte durante la guerra y sus investigaciones sobre las experiencias metapsíquicas, como intentos de encontrar una revinculación directa con lo inmaterial, arrancaron a Marcel de sus preocupaciones demasiado abstractas y le acercaron al realismo. Su atención se orientó en una doble búsqueda: 1) la relación inmediata que nos liga al mundo y a los seres; 2) la significación metafísica de esta relación y el sentido del ser en nuestra vida. Es lo que Marcel denominará su *metafísica sensualista.*

Una serie de descripciones fenomenológicas de la experiencia vivida, del contacto sensible con el mundo, del paso al mundo espiritual de las relaciones intersubjetivas, van aportando una serie de datos todavía no aprovechados, que podían fácilmente abocar a una metafísica realista del mundo y del hombre, a la que Marcel no llegará con todo sino en su tercera etapa. A partir del estudio de la *sensación* como *inmediatez absoluta* trata Marcel de romper el círculo de una concepción inmanentista del sujeto y encontrar la *intimidad* que nos une al mundo y a los demás hombres en la fe y el amor.

El pensamiento de Marcel en esta segunda época no se halla todavía capacitado para superar el dualismo inicial entre conocimiento y amor. Este dualismo se manifiesta ahora en la oposición entre ciencia objetiva y fenómeno vivido, entre el conocimiento frío de otra persona y la experiencia íntima amorosa. Si el yo significa posición de actos, un conocimiento vacío de sentimiento sería la mínima expresión del yo. La plenitud del sentimiento es en cambio plenitud del yo. El amor transforma al sujeto y lo hace ser más él mismo. El amor, el verdadero amor desinteresado, no el que tiende a convertir lo amado en un simple objeto de satisfacción, importa un cierto poder creador, que confiere el ser, más que lo alcanza. La fe finalmente no es sino una transposición al plano de lo absoluto de la relación de amor que se da entre dos seres humanos. Ella importa de un lado el acercamiento inmediato al Absoluto y del otro una dialéctica creadora entre Dios y el creyente. La fe no tiene nada que ver con un saber acerca de un objeto. Ella es amor hacia el Tú absoluto. De nuevo, pues, la oposición entre conocimiento objetivo y experiencia concreta que llena en esta etapa el pensamiento de Marcel. El saber sólo alcanza categorías insignificantes. Sólo el amor alcanza el ser.

Tercera etapa:

Comienza con la experiencia de la conversión, el 5 de marzo de 1929. A partir de este momento sublime del nuevo nacimiento el pensamiento de Marcel se orienta hacia una "filosofía concreta" que manifiesta la presencia de lo trascendente en el corazón de nuestras experiencias cotidianas. Bajo la luz de la fe aflora por fin ese mundo que ya antes estaba presente, pero cuya visión enturbiaban los prejuicios idealistas. La fe señala así el término trascendente—el mundo y Dios manifestados como verdad y al mismo tiempo como valor—al que se orientaba desde el principio la búsqueda de Marcel. Metafísica y ética se juntan. Conocimiento y amor cesan de oponerse para completarse.

El pensamiento concreto y vivencial de Gabriel Marcel busca ahora un cauce nuevo para desarrollarse, distinto del idealismo de donde había partido, pero distinto también de la Escolástica de cuño tomista, a la que su conversión al catolicismo le ha acercado. La Escolástica le aparece a Marcel como una metafísica del ser abstracto y de una verdad de adecuación, en la que no caben los grados de profundidad del valor. Por ello, en busca de una solución extraescolástica a la *cuestión del ser*, parte Marcel, no de una reflexión sobre el principio de identidad, sino de un examen de lo que significaría en nuestra vida cotidiana la negación del ser. He ahí pues el sentido inmediato de su *ontología concreta*: una ontología no del ser abstracto, sino de los seres concretos. En realidad ambas cosas están ligadas. Negar el ser es negar los seres. Decir que nada es es decir que no hay seres individuales. El análisis de lo que significaría en nuestra vida la negación del ser nos conduce a percibir en nosotros una *exigencia:* es necesario que haya ser.

Pero, ¿es alcanzable racionalmente el término de esta exigencia? Marcel responde que no hemos de poner la cuestión del ser como si se tratase de un *problema*. El ser nos trasciende y pretender salirnos fuera de él, objetivándolo, sería destruir su misma noción esencial. Estamos aquí en el terreno del *misterio*. Para penetrar en él hemos de abandonar la pretensión de una aprehensión objetiva y volver sobre nosotros mismos tratando de vivir nuestro propio ser como *participación*. Esto se realiza sobre todo en la llamada *reflexión segunda*, que en oposición a la reflexión primera puramente racional o racionalista y que comporta como tal un olvido del ser, tiene por objeto reencontrar la relación vivida que nos une a los seres, por consiguiente al ser. Todo ello supone en el fondo una *elección libre*. La libertad está así en el origen de nuestra vida intelectual. Una libertad que ya no se define como poder creador absoluto, sino como posibilidad de abrirse a la realidad, a la verdad, al ser. La reflexión segunda es, pues, acceso a la humildad que nos permite reconocer nuestra absoluta inmanencia en el ser. Metafísica y ética se encuentran y abrazan.

Gabriel Marcel ha llamado a su filosofía *pensamiento experiencial*. Con ello no pretende negar la dignidad y el valor de la inteligencia, pero sí substituir la fría razón del racionalista por la realidad más amplia e integradora del *espíritu*, que abarca al ser del hombre en todas sus facultades y muestra un profundo dinamismo vital, cuyo término no puede ser una verdad abstracta cualquiera, sino una verdad que enriquece, una verdad transida de valor.

Así el verdadero conocimiento es el *conocimiento* amoroso. Pues, si el conocimiento del ser sólo es posible por un movimiento de la voluntad libre que lo engendra y permite, el amor es este movimiento. El amor es, pues, la fuente de todo verdadero conocer. El nos abre al ser y a los seres. Amor es, finalmnte, la aspiración fundamental que nos impulsa a asir el Infinito y nos permite entrever su Presencia velada en todo lo que nos rodea. No se pueden, pues, disociar conocimiento y amor: son dos aspectos inseparables de una misma actividad concreta.

Así termina este libro, tan lleno de sugerencias y por otra parte tan

bien estructurado, que nos ha ido mostrando la marcha del pensamiento de Marcel a partir de la primitiva oposición entre conocimiento y amor, pasando por el descubrimiento de la inmediatez del conocimiento y del realismo del amor, hasta una síntesis final en la que conocimiento y amor se abrazan y complementan. El autor no deja de hacer notar al fin de su obra los aspectos menos positivos del pensamiento de Marcel, como son por ejemplo su falta de estructuración, ciertos ribetes de antiintelectualismo y cierta imprecisión en las mismas nociones fundamentales de conocimiento y amor. Pensamos como el autor que la barrera que separa al pensamiento moderno del escolástico se debe en parte a la mutua incomprensión y desconocimiento. La filosofía moderna, desconfiada ante el exceso de formalismo verbal, no ha sabido ver en la Escolástica una metafísica sólida y grandiosa, a la que con todo se esfuerza a tientas por reencontrar. Por su parte, los escolásticos, atentos sólo a las insuficiencias del pensamiento ajeno, desprecian los tesoros de un pensamiento concreto y sugerente, con el que fácilmente podrían enriquecerse. Es evidente que una reconciliación entre pensamiento moderno y Escolástica es una empresa ardua. Más aún, hay concepciones filosóficas que se oponen mutuamente. Pero tampoco faltan puntos de contacto. Uno de estos puntos de encuentro, motivo de acercamiento y mutua comprensión, podría ser tal vez la filosofía de Gabriel Marcel.

E. COLOMER.

b) Reseñas.

DE GREEFF, ETIENNE: *Psychiatrie et Religion*. Col. "Je sais-Je crois", París, 1958; 19 × 14 cm., 124 pp.

El A., que además de criminólogo, Director del Centro de Neurología de Bruselas y Profesor en la Universidad de Lovaina, es novelista, nos ofrece en este sugestivo libro tres temas de interés: la psicopatología de la Esperanza, de la libertad y de la Caridad.

Los títulos suenan a Teología, pero el A. afirma que si fuera no-creyente habría escrito la obra con las mismas palabras; busca el punto de encuentro de la Psicopatología con las tendencias elementales del alma, concretamente con las que fundamentan una concepción espiritualista del hombre. Un estudio objetivo le lleva a la conclusión de que la representación del hombre que ofrece la concepción religiosa de la vida, está actualmente muchísimo más cerca del hombre real que la representación estrictamente científica. Ya el A. reconoce que la triple orientación que da a la obra (es decir, exposición, testigo y respuesta) es mala para un libro científico y peligrosa para uno apologético, pero puede ser sumamente interesante para un hombre metido en problemas.

La Psicopatología de la Esperanza viene a ser un estudio de la *melancolía*, esa enfermedad que asume al sujeto en la abulia, indecisión, tristeza hasta la desesperación sin poder muchas veces llorar, en la ansiedad y la espera continua de la catástrofe. Frente a ese estado mórbido de humor triste está el de alegría igualmente mórbida. En ambos casos el humor, desde su centro mesencefálico, opera una selección entre todas las asociaciones posibles, y hace sur-

gir en la conciencia pensamientos conformes al estado de ánimo. Estas ideas son las únicas que entonces parecen al enfermo sinceras y auténticas. En esos casos se puede tener una representación terrorífica de la divinidad o de ciertos poderes religiosos, y es ingenuo pensar que el estado mórbido es causado por su visión religiosa o filosófica. Sucede, en efecto, por el contrario, que la forma religiosa no es más que el aspecto que toma la afección mental, como lo prueban los enfermos educados fuera de toda preocupación religiosa, que no hablan de Dios y con todo presentan el mismo síndrome.

El estudio sobre la Psicopatología de la libertad es también de interés. En las enfermedades orgánicas, si un órgano enferma, las otras funciones continúan ciegamente, aunque a veces alteradas; pues bien, del mismo modo en las enfermedades del espíritu, cuando hay una alteración (en los débiles mentales, desequilibrados...), el mecanismo de la libertad continúa imperturbablemente como una función ciega, presentándose entonces el sentimiento de responsabilidad mórbida, la angustia, la culpabilidad. En tales casos el sujeto tiene el sentimiento de responsabilidad al servicio de un psiquismo inferior deformado. El A. es partidario de la psicocirugía (leucotomía) en casos patológicos para devolver la libertad al paciente, como de medicamentos (estupefacientes ligeros) para personalidades mórbidas, y aun para normales en períodos de ansiedad o simplemente difíciles de la vida.

En cuanto a la Psicopatología de la Caridad, estudia la función del "tu" o del "otro" en el desarrollo de la personalidad. El A. defiende que la persona humana se estructura según el modo como ella se representa al prójimo. "Somos lo que el prójimo es en nosotros; llegamos a ser lo que el prójimo llega a ser en nosotros. La imagen que tenemos del prójimo es nuestra imagen... Y lo que el prójimo no es, es lo que no queremos ser o somos incapaces de ser" (79). Esa proyección del yo en el prójimo es normal. La patología es la agravación de lo normal, que altera la representación y contacto con el "otro". Un estado de fatiga o agotamiento trastorna esa proyección. El epiléptico sería el prototipo del irritable. Los ansiosos están marcados con el fracaso de su encuentro con el prójimo, llegando a la desesperación. El hombre normal, por el contrario, teme perder al "otro"; y el cristiano, por su parte, a través de sus pruebas y desilusiones, reconstruye fácilmente su imagen de la Providencia. La patología de la caridad es la patología de todos los mecanismos que nos ligan al prójimo.

Estas son las principales ideas que el A. expone densamente en pocas páginas. Libro sugestivo sobre esa zona de interferencia de la Patología y la Religión, que atrae tanto hoy día. Puede tal vez no estarse conforme con todas las ideas del A., concretamente con las que expone sobre la estructuración de la personalidad en función de la noción del "otro", o alguna otra sin importancia; pero en todo caso se advierte la competencia del A., la sugestión del tema tratado, su sincera y abierta posición religiosa en temas vidriosos para el científico, y en una palabra, la prestancia del libro.

A. ROLDÁN.

SCHOPENHAUER, ARTHUR: *The World as Will and Representation*. Translated from the german by E. F. J. Payne. 2 vols. Indian Hills, Colorado, The Falcon's Wings Press, 1958, XXXVI-534 y X-688 pp. 21,5 × 14,5 cm.

Pueden ser discutibles las intenciones tematicas y sociológicas que han llevado a la actualización anglosajona, más concretamente norteamericana, de Schopenhauer a través de una traducción tan espléndidamente realizada como ésta. El mundo de hoy es un mundo de crisis y de desorientación espiritual, como pocas épocas en la historia. Esta es la declaración de "hechos" que abre este libro en un prefacio general del editor. Para el que cree que todo va bien en el mundo en esta década central del siglo xx, nada tiene que decirle este libro. Para el que reconoce, en cambio, que todo es oscuro y que la gran palabra "progreso" se ha tornado profundamente problemática, que los acontecimientos mundanos no van signados con una etiqueta de "razón", sino con una impronta misteriosa voluntad "irracional", que zarandea al hombre, no persona, sino masa, fatalmente adscrita a grupos de circunstancias que dividen y enfrentan ciegamente, como fuerzas automáticas, para éste Schopenhauer tienen algo esencial que decirle, como ningún otro filósofo, sobre los "demonios del querer irracional". Schopenhauer, intérprete de la situación actual. Faltaba saber si también servirá para orientar a los descarriados del siglo xx. Al parecer el editor se contenta con esta manuducción interpretativa, si bien apunta de pasada una serie de intentos históricos realizados por espíritus superiores hacia una liberación, mediante la concentración personal y libre en un mundo aparte, el religioso; ejemplos, en plano de igualdad, himnos del antiguo Egipto, Buda, Upanishads, Lao-Tse, Jesús, S. Juan, Böhme, etc. El traductor prologa su texto con una erudita y sustanciosa noticia de la vida y filosofía de Schopenhauer, con indicación precisa de las diversas ediciones de la obra principal de Schopenhauer (la presente traducción está hecha sobre la última y definitiva de A. Hübscher, 1937, reimpresa en 1946-1950) y con un extracto de léxicon schopenhaueriano, para fijar el significado de ciertos términos técnicos y justificar la versión inglesa adoptada.

El intento de editor y traductor de ofrecer un Schopenhauer, en su expresión cumbre, perfectamente asequible el lector inglés, ha quedado plenamente logrado. Para todos será útil compulsar en este filósofo de la voluntad ciega muchos factores de la crisis espiritual del tiempo presente, aunque las vías de salvación no sean adecuadamente las apuntadas por Schopenhauer ni por sus actuales editores.

L. MARTÍNEZ G.

NATORP, PAUL: *Philosophische Systematik*. Aus dem Nachlass, herausgegeben von Hans Natorp. Mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag, von Hans-Georg Gadamer, sowie mit Einleitung und textkritischen Anmerkungen von Hinrich Knittermeyer. Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1958. XL-420 pp. 20,5 × 14 cm.

Buen homenaje a P. Natorp en el centenario de su nacimiento (1854). A raíz de la muerte de P. Natorp (1924) Hans Natorp, su hijo, prologó la edi-

ción de las *Vorlesungen über Praktische Philosophie* que su padre había ya dado a la imprenta. Complemento de ellas eran otros *Vorlesungen über Philosophische Systematik*, lecciones dadas por Natorp en los semestres de verano de 1922 y 1923, que quedaban también revisadas por el autor y listas para la imprenta poco antes de su muerte. Después de varias vicisitudes editoriales han podido por fin publicarse ahora en la Biblioteca Meiner. Originariamente, en anteriores esbozos, para los semestres de verano de 1917 y 1918, el de invierno 1918/19 y el de verano de 1920, tuvieron por título *Algemeine Logik*, y todavía antes simplemente *Logik*. En la edición se reproduce el texto según la división de las 36 lecciones que integran los cuatro capítulos sistemáticos de la obra: 1. Fundamento. 2. El sistema de las categorías fundamentales (de modalidad, de relación y de individuación). 3. La triple evolución de lo lógico (lógica de la estructura, lógica de la función, lógica del contenido). 4. La tercera dimensión de lo lógico.

A más del prólogo del hijo de Natorp encabezan el texto mismo dos escritos de homenaje de desigual extensión, uno de Gadamer, sobre la significación filosófica de P. Natorp dentro del círculo de Marburg, y otro más amplio de Knittermeyer sobre la génesis doctrinal de la obra editada, donde se ilumina precisamente la fase de evolución que lleva de la *Allgemeine Logik*, título primitivo, a la presente *Philosophische Systematik*. Hay una alusión anecdótica, no carente de interés, a Heidegger joven, oyente de Natorp, sobre el que éste se pronunció en términos reveladores: "dentro de una profunda diversidad hay entre nosotros bastantes puntos de contacto". A estos encuentros entre el hombre de Marburg y el filósofo de la existencia apunta Knittermeyer, y hace sospechar que un estudio detenido de la presente obra revelaría más de un aspecto de la filosofía de Heidegger. Bastaría recorrer, por ejemplo, los subtítulos del último capítulo: Sujeto-objetividad. Dialéctica del lenguaje. Cuestión límite de la filosofía trascendental. Lo transcategorial. Eternidad y temporalidad. Existencia y realidad del hombre.

L. MARTÍNEZ G.

GENTILE, GIOVANNI: *Opere*. XXXI-XXXIV. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. I platonici. I positivisti. I neokantiani e gli hegeliani* (Parte Prime e Seconda). XXXVII. *Discorsi di religione*. Opere Complete de Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi filosofici. Firenze, Sansoni, 1957. XII-422, 414, 378, 256 y XII-174 pp. 21,5 × 14 cm.

La Fundación G. Gentile ha emprendido una edición completa de las obras del gran filósofo. El plan es monumental; cuatro grandes secciones con 59 tomos en total, que recogerán todos los escritos de Gentile, publicados e inéditos, más el epistolario. Las secciones generales son: Obras sistemáticas (tt. 1-9); Obras históricas (tt. 10-35), Obras varias (tt. 36-46) y Fragmentos (tt. 47-55). La sección histórica es, como era de esperar, la más amplia, y por ella, junto con los *Discorsi di religione* ha comenzado la publicación. De los cuatro tomos históricos aquí reseñados ha cuidado Vito A. Bellezza, especializado en

estudios gentilianos, autor de una completa *Bibliografia degli scritti di G. G.* (Firenze, 1950). No es una mera reimpresión de la última edición hecha por el autor. Gentile recogió ya y prologó dos veces (1917 y 1925) los primitivos ensayos publicados en la revista *Critica*, de Croce, entre 1903 y 1914, en torno a los orígenes de la filosofía contemporánea en Italia. Pero ciertas condiciones de estrechez editorial hicieron que el texto quedara algo mutilado y aligerado de complementos bibliográficos. El editor actual ha ido al texto primitivo de *Critica* y lo ha reproducido sin retoques, consciente de que los introducidos en las otras ediciones fueron más tolerados que queridos por Gentile. Siguiendo el escrupuloso criterio científico de la Fundazione G. Gentile tampoco ha querido Bellezza completar los apuntes bibliográficos de Gentile en la literatura posterior, respetando así íntegro el texto original. Aun sin esa puesta al día, los trabajos de Gentile siguen siendo clásicos, y en muchos aspectos únicos, para aquel período histórico estudiado. Incluso, por su valor objetivo, pueden ser útilmente leídos por los que no participan de la concepción filosófica que los ha inspirado. En cuanto al tomo de los *Discorsi di religione*, que vienen a tener en ésta su cuarta edición, la primitiva queda aumentada en una segunda parte y un Apéndice, donde se recogen algunos escritos que constituyen la última palabra de Gentile sobre el problema religioso. Son: *Che cosa è la religione* (1936), *La mia religione* (conferencia de 1943) con dos *Postille* (aparecidas en el mismo año 1943): *Il carattere religioso dell'idealismo italiano* (conferencia tenida en 1935) y *La storia delle religioni* (recensión de *Storia delle religioni*, de G. F. Moore, 1922).

Auguramos una feliz prosecución de esta magna empresa editorial.

L. MARTÍNEZ G.

SCHÜTZ, LUDWIG: *Thomas-Lexikon*. Faksimile-Neudruck der "zweiten, sehr vergrösserten Auflage". Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag-Günther Holzboog, 1958. X-890 pp. 20× 12,5 cm.

Es una reproducción fotomecánica, invariada, de la segunda edición de 1895. Sobre esta edición tan sólo se ha introducido una alteración en la colocación de las diez primeras páginas (I-X) del prólogo, y una breve sección, al final, de adiciones y correcciones, que escuetamente afectan a dos conceptos añadidos, *Acceptatio* y *Deus* y a dos correcciones en las páginas 54 y 852. Las cuatro novedades dichas quedan anunciadas en sus lugares correspondientes del texto por medio de asteriscos marginales bien visibles. El hecho de que se reduzcan a este mínimum las enmiendas hechas demuestra que la obra, en la forma lograda en su segunda edición, se ha considerado por los editores como perfecta. Es sabido que esta segunda edición tiene sobre la primera la fundamental diferencia de haber metido en el índice, no ya sólo las dos Sumas de Sto. Tomás, preferentemente tenidas en cuenta en la primera, sino todo el corpus tomista, en toda su amplitud, que abarca incluso aquellas obras de pertenencia tomista dudosa o falsa, pero incluídas en las ediciones generales de Sto. Tomás.

Las características del Lexikon tomista de Schütz son también conoci-

das. No pretende un inventario literario exhaustivo, al modo del reciente de Deferrari. Es un lexikon de términos técnicos, recogidos alfabéticamente, traducidos (al alemán) y explicados (también en alemán), con referencia detallada y abundante a los textos tomistas donde tienen aplicación, y confirmados con un copiosísimo florilegio de sentencias tomistas. Cada vocablo "técnico" es dividido, cuando lo merece el caso, en sus diferentes apartados semánticos, que pueden llegar, como en el artículo "Substantia" a nueve acepciones. Las perfecciones técnicas y científicas del Lexikon quedan realzadas por la perfecta realización fotomecánica, que hace claramente legible todo el texto, no obstante lo menudo de la letra.

L. MARTÍNEZ G.

REY ALTUNA, LUIS: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Madrid, Editorial Gredos, 1959. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 18. 506 pp. 19,5 × 14 cm.

El libro viene a ser una antología de reacciones de la inteligencia humana frente al hecho de la muerte, reacciones cribadas por el autor finamente atento a este lado de la preocupación filosófica de todas las épocas y de todos los signos. Es una meditación filosófica de la muerte, en que domina la perspectiva cristiana, con la esperanza, corroborada aquí por la razón de la inmortalidad. Para ello el autor ha buceado con diligencia y con amor en los viejos fondos de escritores, conocidos y olvidados, y en los más asequibles a la consulta por su cercanía a nosotros. Se ha fijado, en lo que toca al tiempo reciente, con especial atención en los autores españoles, del campo de la filosofía y de la literatura, para culminar en el máximo filósofo español de la muerte y de la inmortalidad, Unamuno. El que lea el libro se sentirá llevado suavemente por todo el espacio de la historia de la filosofía, personal y originalmente reconstruído, con nuevas enmarcaciones en sus tres fundamentales apartados de Filosofía Griega, Filosofía Cristiana y Filosofía Moderna. En el primer ciclo destacan los cuatro momentos más significativos para el tema de la muerte y del alma, Academia, Liceo, Estoa y Museo. En el segundo ocupan ese puesto orientador la "Ecclesia", pensamiento cristiano, desde el Evangelio hasta S. Agustín; la "Schola", desde los gramáticos cristianos del bajo Imperio hasta finales del siglo XII; la "Universitas", donde se recoge todo el esplendor del siglo XIII parisino, y el Opus Oxoniense y el nominalismo. En el tercero se consideran, también en un esquema cuatripartito, la "Renascentia", Renacimiento y Escolástica postridentina; el "Novum Organum", que aporta todo el nuevo hervor filosófico desde Montaigne hasta Hume; el "Iluminismo", prolongado hasta Kant, Hegel, Nietzsche, Comte y Spencer, y el "Romanticismo", que engloba todo el más reciente pensamiento en torno a la vida y a la historia, con Dilthey y Unamuno como puntos terminales. Al hilo de la psicología y de la historia, o mejor, de la psicología historiada, se ilumina el tema de la muerte y de la vida más allá en el hogar cálido de la angustia y de la esperanza sometidas a razón en la mente de los filósofos.

L. MARTÍNEZ G.

BRICEÑO, ALFONSO: *Disputaciones Metafísicas. 1638.* Texto traducido del original latino con una Introducción por Juan David García Bacca. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, 1955. 206 pp. 23,5 × 16 cm.

Al cumplirse el cuarto centenario de la fundación de Trujillo, Caracas ha querido levantar un monumento literario al venezolano por adopción, aunque chileno por nacimiento, Alfonso Briceño (n. 1590), muerto Obispo de Trujillo († 1668). Hay un cierto paralelismo cruzado entre este teólogo y metafísico y el filósofo-jurista-literato Andrés Bello, nacido en Caracas y muerto en Santiago de Chile. A ambos personajes ha dedicado su tesón investigador el Dr. García Bacca, y en esta ocasión ha sido él quien ha cuidado este homenaje científico a la memoria del Obispo trujillés; una edición, la primera en castellano, de las disputaciones metafísicas de este escolástico, el más destacado escotista del siglo XVII, apodado "escotillo" (Scotulus) por sus condiscípulos y "alter Scotus" en la edad madura. Briceño no organizó, como Suárez, su doctrina metafísica en obra independiente; las presentes "Disputaciones" son sólo apéndices metafísicos intercalados en su obra monumental teológica de amplio aliento escotista, titulada: "Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Johannis Scoti... excitatis saepe, e re theologica, metaphysicis dissertationibus..." Sólo se dan aquí tres de estas "disertaciones", y con algunos cercenes de textos y desarrollos que el traductor ha creído de menos interés para esta primera edición. Van indicadas estas omisiones en el texto con puntos suspensivos. La primera "disputación metafísica" versa sobre la esencia y existencia creadas. Briceño toma en consideración las opiniones escolásticas enfrentadas, y se decide por la no distinción real, pero admitiendo la distinción escotista "ex natura rei". La segunda disputación es sobre la unidad del ser; amplia discusión de las varias sentencias sobre el principio de individuación, para glosar al fin, aprobativamente, la posición de Escoto, con un escolio final sobre los grados metafísicos y su distinción formal. La tercera toca la distinción precisiva y la aprehensión intuitiva y presenta el núcleo de la teoría escotista del conocimiento. En una larga introducción relaciona el traductor los temas metafísicos apuntados con las más modernas preocupaciones filosóficas, en torno al ser, a la unidad y al conocimiento. Ha logrado con ello insertar a Briceño en una actualidad filosófica viva y fundamental.

L. MARTÍNEZ G.

CAMPANELLA, TOMMASO: *De Sancta Monotriade.* Inediti. *Theologicorum liber secundus.—Cristologia.* Inediti *Theologicorum liber XVIII* (en dos tomos). Testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio. Roma, Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, promossa de l'Istituto di Studi Filosofici e dal Centro Internazionale di Studi Umanistici. Serie II. Vols. 6, 7 y 8. 1958. 180, 256 y 230 pp. 24 × 18 cm.

La *Theologia* de Campanella, desarrollada en treinta densos tratados o libros, compuesta entre 1613 y 1624, no vió la luz en vida del autor, a pesar

del renovado empeño de éste por obtener su aprobación, primero de la curia romana, y luego de la Sorbona de París. Tras varias incidencias y vacilaciones, en definitiva, quedó toda la obra inédita hasta nuestros días. Solamente el libro primero fué editado en 1936, pero un incendio durante la última guerra destruyó todo el fondo editorial, de modo que puede llamarse ésta la única edición. El editor crítico, R. Amerio, ilumina toda esta situación histórico-literaria de la obra de Campanella en el Prólogo a la edición del primer libro (primero de esta serie), editado en 1949. Ahora siguen el segundo, sobre la Trinidad, y el XVIII, dedicado a la Cristología (que abarca dos tomos). Para el texto latino se ha tomado como base el códice romano (R), del Archivo de los Predicadores de Roma, confrontado con el que se guarda en la Biblioteca Nacional de París (P). Era intención del editor sacar primero y por separado aquellos tratados que tienen un contenido propiamente teológico, para abordar después los de carácter mixto. Campanella lleva a toda la teología su peculiar concepción filosófica, y da de ello testimonio repetidas veces al presentar en sus cartas su obra teológica "iuxta Metaphysicam nostram". De los dos tratados, trinitario y cristológico, que ocupan estos tres volúmenes, el primero utiliza ampliamente la ontología general campanelliana, que ve en la estructura metafísica de todo ente una tríada de "primalidades", potencia, sabiduría y amor; el ente creado es una imitación del increado y como un "microtheos"; a través de esa estructura "triádica" del finito se abre una vía para penetrar en la insondable profundidad del misterio. Del segundo tratado, el cristológico, ofrecen especial interés filosófico los pasajes dedicados a la unión personal en Cristo de las dos naturalezas, divina y humana, cap. II. Por lo demás, subraya siempre Campanella con especial énfasis el carácter "nuevo" de su doctrina, a la altura de los nuevos tiempos y nuevos hechos, "invento novo caelo et terra nova... novis modis antiqua dogmata sancte tractare...".

L. Martínez G.

Svoboda, Karel: *La estética de San Agustín y sus fuentes.* Versión y prólogo de Luis Rey Altuna. Madrid, Librería Editorial Augustinus, 1958. 350 pp. 19 × 12,5 cm.

El traductor y prologador, bien conocido por su dedicación al tema del libro, considera la obra de Svoboda como "el mejor y más cumplido hontanar de ideas estéticas" en torno a S. Agustín, por su acopio de datos bibliográficos, meticulosa aportación de textos originales y oportunas sugerencias valorativas. Efectivamente, el libro se desarrolla como un estudio analítico de las ideas estéticas de S. Agustín a través de su larga obra literaria, ya desde sus primeros escritos, el *De pulchro et apto* del 380, hasta las *Retractationes*, incluído el fondo homilético y sermonal. Fruto de este recorrido analítico es la presentación sintética valorativa que tiene lugar al final del libro. Puede trazarse con suficiente claridad una teoría estética de S. Agustín. Es la primera construcción de este tipo dentro del marco cristiano, aun cuando no se destaque como ciencia independiente. Las ideas estéticas de S. Agustín

no sufren variación sustancial a lo largo de su vida, si bien se orientan progresivamente hacia la meta de toda belleza espiritual, Dios. Delimita lo bello, negativamente, restringiéndolo al campo de los dos sentidos superiores, la vista y el oído, y eliminando lo útil, y positivamente, señalando sus propiedades. Estas propiedades se agrupan en un conjunto formalístico, cuyos elementos son la forma, el número, la proporción, en niveles de igualdad, gradación, variedad, distinción o contraste. Igualdad, semejanza y contrariedad se anudan en la concordancia, por la armonía; el resultado es un orden, un todo, una unidad, última y suprema condición de la belleza. Tangencialmente a lo bello está tratado por S. Agustín lo conveniente y lo feo. Lo conveniente no es bello, por ser relativo, mientras lo bello es absoluto; lo feo no es bello por deficiencia de forma; es todavía bello en grado insuficiente; fealdad absoluta no se da. La belleza natural es obra de Dios, la belleza artística es manifestación del influjo de Dios en el artista. El arte lo entiende S. Agustín de un modo fundamentalmente racional; parte de una idea y penetra, a través del sentido, en nuestra inteligencia. La belleza se percibe, pero además es preciso juzgarla. El sujeto que siente así lo bello es a su vez embellecido y ennoblecido. El placer estético no es concupiscencia, y será tanto más puro cuanto más puro y espiritual sea el objeto; culminará en la contemplación de la belleza increada. El autor nota la propia labor de síntesis realizada por S. Agustín, que halló ya en autores anteriores muchos elementos de su doctrina; pitagóricos: Platón, Aristóteles, Posidonio, Plotino. Cierra el libro un copioso índice bibliográfico, seguido de un índice analítico (de materias) y otro onomástico.

L. Martínez G.

Drioton, E.; Contenau, G.; Duchesne-Guillemin, S.: *Les Religions de L'Orient Ancien*. Je sais-Je crois. Arthème Fayard, París, 1957. 143 pp. 14,5 × 19,5 cm.

Tres eminentes especialistas ofrecen a los católicos del siglo xx sus estudios profundos sobre los orígenes y primer desarrollo de las religiones en el Oriente medio. La mitología, prácticas rituales y litúrgicas, concepciones teológicas, mutuas influencias y dependencias, sacadas a luz del mundo cada vez más conocido de los papiros e inscripciones antiguas. La primera religión estudiada es la del antiguo Egipto, con un amplio cuadro de conjunto de las distintas divinidades y sus relaciones, y un detenimiento especial en el culto de los muertos. El segundo estudio abarca el grupo de pueblos semitas, indoeuropeos (en una de sus ramas) y el bloque más antiguo de los hititas y fenicios. Es propio de los pueblos mesopotámicos un mayor desarrollo, con cosmogonía muy definida y abundancia de monumentos, lo que hace a esta parte del libro especialmente sugestiva. Cierra este volumen la parte dedicada a la religión persa y sus relaciones con Grecia e Israel. Por su carácter de religión revelada y sobrenatural, no se incluye la religión de Israel, reservando su estudio para un volumen especial.

Jesús de los Ríos.

LEMAÎTRE, S.: *Hindouisme ou Santana Dharma.* Je sais-Je crois. Arthème Fayard. París, 1957. 123 pp. 14,5 × 19,5 cm.

Este libro es una exposición ordenada y sistemática de todos los elementos que de alguna manera intervienen en el Hinduísmo. El autor nos da una visión completa objetiva, sin omisiones y sin excesos. Empieza con los libros sagrados, en conjunto y en particular. Después de los Vedas presenta el resto de la bibliografía tradicional hinduísta: los libros de la Çruti y la Smriti con todas sus divisiones. La filosofía se encuadraría dentro de la Çruti, en los Upanishads. Los sistemas filosóficos podrían tratar, a grandes rasgos de: 1.° Física (Vaisesika), 2.° Lógica (Nyaya), 3.° Síntesis de los elementos de la naturaleza (Sankhya), 4.° Yoga o ascesis para la unión con el Brahman o divinidad total, 5.° Textos sagrados (Mimamsa), y 6.° Exégesis de los Upanishads (Vedanta).

Habla luego de Brahma y todo su clan de seres celestes, genios y demonios. La creación del mundo; el "Karman" o retribución de las obras, que determina la reencarnación. Esta puede ser redimida por el propio "Dharma" o "ley del orden". Se llega así a la liberación o fusión con el Brahman universal. Explica la ascesis preparatoria en un capítulo dedicado a los Yogas. La muerte tiene una doble función respecto a los liberados y a los impuros. Acaba el libro con una información rápida acerca de las sectas, castas, templos y lugares sagrados de la religión Hindú.

JESÚS DE LOS RÍOS.

JOLY, E.: *Qu'est-ce que croire.* Je sais-Je crois. Arthème Fayard. París, 1956, 143 pp. 14,5 × 19,5 cm.

Después de enseñar cómo se debe plantear el problema de la fe, el autor muestra las dos manifestaciones de Dios. A las conciencias, el Dios de Israel, y en Jesús, el verdadero conocimiento. Pero la inteligencia no basta, porque Dios no es un sistema, sino una persona. Es aquí donde el abate Joly nos introduce en la vía de encontrar a un Dios vivo. No elude ninguna objeción, sino que las aprovecha para profundizar el misterio y contenido de la fe. Misterio y contenido que San Pablo resume en una sola palabra: Amor.

JESÚS DE LOS RÍOS.

BIOT, R.: *Pussiere Vivante.* Je sais-Je crois. Arthème Fayard. París, 1956. 110 pp. 14,5 × 19,5 cm.

Por una primera investigación el hombre encuentra las sustancias químicas que constituyen su cuerpo y observa que está sometido a las mismas leyes y fuerzas físicas que cualquier cuerpo inerte. Pero también encuentra a su cuerpo dotado, por sus manifestaciones biológicas, de una cualidad específica que es la vida. Propiedades más perfeccionadas en los organismos

superiores, pero idénticas a las de todos los seres en su fundamento vital. El hombre podría quedar así limitado por el mundo animal. El animal posee instintos, destellos de comprensión. El hombre posee una inteligencia que le capacita para progresar, conocerse y conducirse. Con un alma que capta el mundo espiritual; compenetrada tan profundamente con el cuerpo que hasta en las funciones aparentemente más desligadas hay influencia mutua. Capaz de amor, y, por este medio, de colaborar con Dios a la Creación; capaz de proseguir una vocación espiritual. El hombre es polvo, pero llamado a lo espiritual, carne que resucitará. Así, pues, el médico debe tener en cuenta esta unión de alma y cuerpo y emplear la medicina también al servicio del espíritu. Debe respetar las vidas—participan de lo sagrado de Dios—sin perder de vista que todavía hay valores superiores a la salud y a la vida.

JESÚS DE LOS RÍOS.

LEDRE, CH.: *La Franc-Maçonnerie*. Je sais-Je crois. Arthème Fayard. París, 1956, 124 pp. 14,5 × 19,5 cm.

Se nos presenta en este libro la evolución histórica de la masonería en Francia desde sus comienzos en el siglo XVIII hasta nuestros días. El autor, bien informado, muestra de manera crítica las etapas más señaladas de gestación en la secta y los hechos de trascendencia histórica en que la masonería francesa más o menos ha contribuído como causa eficiente. También en estas páginas se esboza la religión y filosofía masónica y naturalmente sus relaciones y su oposición a la Iglesia, así como el pensamiento de ésta con relación a las logias. La vemos encuadrada en nuestro siglo; sus actividades laicistas en los campos de la política y de la enseñanza y su conformidad con los enemigos de la Iglesia, aunque se llamen comunistas. Al final una visión resumida presenta el panorama de la masonería en las restantes partes del mundo con sus peculiares características.

JESÚS DE LOS RÍOS.

FABRÈGUES, J. DE: *Le Mariage chrétien*. París. Libr. Arthème Fayard (Encycl. du catholique au XX^e siècle, n. 54). 1958. 19,5 × 14,5. 118 pp.

Este volumen de la enciclopedia francesa "*Je sais-je crois*" está dedicado al matrimonio cristiano. Materia sin duda de actualidad, de manera especial en la nación vecina, ya que son tantos los enemigos contra los que tiene que luchar esta institución sagrada del matrimonio.

No pretende el A. darnos en estas páginas un tratado de moral conyugal, sino solamente exponer los fundamentos doctrinales de esta moral. En tres capítulos desarrolla sucesivamente los fines del matrimonio, las leyes que rigen el matrimonio cristiano y la vida conyugal; finalmente distingue el eros del verdadero amor (eros y agapé) fundado en la caridad de Cristo.

El A. defiende admirablemente la dignidad del hombre, compuesto de alma

espiritual y de cuerpo, destinado a dar la vida en el amor único. El matrimonio es el misterio de la unión de la carne y del espíritu. En esto se distingue el matrimonio cristiano de las demás caricaturas de matrimonio, por desgracia tan extendidas, pero que llevan a tantas aberraciones.

I. González.

Bergounioux, F.-M.; Goetz, J., S. J.: *Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs.* París. Arthème Fayard. 1958. 19,5 × 14,5. 124 pp.

Esta obra, n.° 140 de la *Encyclopédie du catholique au XX^e siècle*, se debe a la colaboración del Director del Laboratorio de Geología del Instituto Católico de Toulouse, que se ocupa de la religión de los prehistóricos, y del Profesor de Etnología religiosa de la Universidad Gregoriana de Roma y del Escolasticado de Chantilly, que estudia la de los primitivos. Ambos temas están considerados en sus diversos aspectos: según las etapas cronológicas el prehistórico, a partir del hombre anterior a neandertal; y la religión de los primitivos según las diversas formas que ha presentado: teísmo, deísmo, totemismo, animismo, fetichismo, con ulteriores consideraciones más sintéticas y universales, como cosmobiología y misterio, mitos y símbolos, ritos y culto, magia, moral y religión. La bibliografía suficiente y selecta.

El primer estudio, de bibliografía casi exclusivamente francesa, e integrado por datos franceses en su mayoría, es concienzudo y juicioso. Los hechos hablan: "Sólo el hombre, desde las primeras manifestaciones de su existencia, da pruebas de una actitud intelectual, desconocida antes de él en el seno de la naturaleza viviente" (13) y "de una preocupación de orden superior..., primeros vislumbres de una conciencia religiosa" (14). En el recuento de las manifestaciones religiosas notamos una omisión importante. Con la certeza de una conclusión de premisas ciertas, sabemos la existencia del Indoeuropeo, cuyo término *a quo* se pierde en indefinidas lontananzas prehistóricas, y sabemos (como notó con alborozo M. Müller) que aquellos hombres invocaban a Dios "con la hermosa fórmula 'Padre del Cielo'"; asunto de que hemos tratado en *Humanidades*, n. 14. La conclusión del A. nos hace preguntarnos cuál de los mudos monumentos prehistóricos plásticos revela que el hombre antiguo, si bien "es religioso y ora", "ciertamente aún no conoce a Aquel que lo espera al fin del camino" (43).

El estudio del P. Goetz es aún más interesante, pues con datos concretos de oraciones y fórmulas religiosas de primitivos, evoca el caleidoscópico desfile de tantos tratadistas de las antiguas religiones fracasados. "Está lejos el tiempo en que se hablaba de pueblos sin religión" (54). A. Lang llega a reconocer "que la noción de Dios, nuestro Padre de arriba, se encuentra —con suma pureza—en los grupos culturales más primitivos" (53). El Padre Schmidt recoge ese dato y construye su colosal obra *Der Ursprung der Gottesidee*, "indispensable para el conocimiento y la apreciación de los hechos" (121). Pero, añade el A., "uno no se detendrá sobre su teoría de la revelación primitiva". De acuerdo, no es una teoría incuestionable. Ello es lo menos en la obra del P. Schmidt. Pero la prodigiosa floración de hecho, o sea,

de manifestaciones de fe en Dios, no la ha explicado ninguna teoría y difícilmente la explicará nadie sin la intervención del mismo Dios—algo así como ocurre con la aparición de la vida—. Más nos sorprende la prisa del P. Bergounioux por lanzar un reproche—generalizador, cuanto impreciso—contra el P. Schmidt. La obra, repetimos, es en sus dos partes densísima de excelente contenido.

D. MAYOR.

MANNO, AMBROGIO: *Sul rapporto tra le idee e Dio in Platone.* Publicazioni dell'Istituto superiore di Scienze e Lettere. Napoli, 1958. 24 × 17 cm. 120 pp.

El libro forma parte de una polémica entablada entre Giovanni Reale y el autor acerca de la ya vieja cuestión sobre el teísmo de Platón. Con esta ocasión se estudian una vez más con sensibilidad y agudeza la naturaleza, la extensión, la inmanencia o trascendencia de la idea platónica, inclinándose siempre el autor a las soluciones más clásicas y más fundadas. Hoy existe una tendencia entre los modernos historiadores de la Filosofía a acercar la "idea" platónica y la "forma" aristotélica mitigando la oposición entre los dos grandes filósofos. Pero si se lleva demasiado lejos esta dirección, se llega a consecuencias poco en consonancia con la doctrina platónica, que en cualquier caso es un dualismo entre lo inteligible y lo sensible, lo ideal y lo real, lo absoluto y lo contingente, etc. El autor viene a moderar esta tendencia. En lo que hace a la Teología, Manno sostiene que Platón es teísta, que admite un Dios supremo, principio de lo inteligible y lo sensible. Respecto a las relaciones entre las ideas y Dios reanuda el autor la vieja polémica, iniciada ya a mediados del siglo pasado, sobre si las ideas están en Dios o fuera de Él. Se inclina por la primera hipótesis con sólidos argumentos y refuta con acierto las objeciones de los contradictores. Es lástima el tono polémico del estudio impuesto por las circunstancias.

C. VALVERDE.

CATURELLI, A.: *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia.* Córdoba (Argentina), Imp. de la Universidad. 1958. 221 pp. 20 × 12 cm.

A partir del año 1940 está siendo tema de actualidad en España Donoso Cortés, que por tantos años había permanecido casi en absoluto olvido. Ha sido Alberto Caturelli quien ha introducido en Hispanoamérica a Donoso en el campo del pensamiento actual. En este libro recoge diversos artículos sobre el pensador extremeño, que ya antes había publicado. La obra es más de divulgación que de profundidad científica, y por eso no siempre evita el escollo de la superficialidad. Sin embargo, a diferencia de la ligereza que se advierte en tantas cosas como se escriben acerca de nuestro pensador, la obra de Caturelli toca muchos temas interesantes sobre su concepción filosófico-histórica, y es mérito suyo el saber relacionar el pensamiento de Donoso con el de San Agustín, de quien ciertamente está muy influído y más profundamente

que de los tradicionalistas franceses. El autor escribe con verdadero amor y admiración hacia Donoso y con verdadera penetración de la actualidad de su filosofía. Es lástima que no conozca más bibliografía. Tal vez por eso estima tanto el libro de Chaix-Ruy, que ciertamente no merece las alabanzas que se le tributan.

C. VALVERDE.

IBEAS, B., O. S. A.: *Problemas sociales.* Estudios de Sociología agustiniana. Colección "Llamada de Dios", n. 6. Madrid. Religión y Cultura. 1958. 230 pp. 17 × 11 cm., 45 ptas.

Pretenden ser estas páginas un homenaje a la memoria del R. P. Bruno Ibeas. Se recoge en ellas una serie de estudios y de ensayos con los que el autor quiso rendir su tributo de admiración a la figura de San Agustín. Parte de estos ensayos ya habían sido publicados en revistas anteriormente. Otros eran inéditos. En ellos estudia el ilustre autor con claridad y precisión algunos de los principios básicos sociales del gran pensador de la Iglesia; estos principios son: la familia, la propiedad, el trabajo, el estado, la concepción imperialista agustiniana.

I. GONZÁLEZ.

TODD, J. M.: *Las fuentes de la moral* (symposium católico). Traducción española de Eduardo Valentí. Barcelona. Herder. 1958. 409 pp. 22 × 15 cm., 120 ptas.

Los capítulos de este libro fueron leídos en forma de comunicaciones en un symposium celebrado en Downside Abbey en la semana de Pascua de 1955. En algunos capítulos se han incorporado también al texto los debates que siguieron a la comunicación.

Después de exponer brevemente la idea de la moral como concepto filosófico, en diversos trabajos se van estudiando las influencias históricas sufridas por la moral, la contribución de las ciencias auxiliares al concepto y a la práctica de la moral, los problemas morales concretos, y por fin se da cuenta de las morales ajenas a la moral católica antiguas y actuales.

Sin que se pueda decir que cada uno de los estudios constituya una pieza maestra, sí podemos afirmar que encontramos en ellos datos sumamente interesantes, que han de ayudar notablemente a perfilar el concepto de las ideas morales, y, sobre todo, a saber tener presentes en la práctica los mil elementos que en el acto moral concreto pueden influir. No existiendo la moral abstracta, aun cuando existan principios básicos universales en materias morales, se hace completamente imprescindible tener ante los ojos la experiencia concreta, la cual, aunque no es fuente de moralidad, es, sin embargo, la puerta y el camino que lleva hacia el manantial.

La traducción castellana es correcta y excelente la presentación.

I. GONZÁLEZ.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica*, edición bilingüe, t. III, 2.° Tratado del hombre, I P., cuestiones 75-89. Versión e introducciones del P. MANUEL UBEDA PURKISS, O .P., con la colaboración de los PP. Armando González y Fernando Soria. Cuestiones 90-92, sobre el origen del hombre. Introducciones y versión del P. MANUEL CUERVO. Tratado sobre el gobierno del mundo, cuestiones 103-119. Introducciones y versión del P. JESÚS VALBUENA, O. P. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1959, pp. XXIII-1184.

La biblioteca de autores cristianos va dando remate a la gigantesca obra de la edición bilingüe de la Suma Teológica de Santo Tomás. La traducción es esmerada, y las introducciones y la versión serán un precioso instrumento de trabajo. El P. UBEDA PURKISS hace un resumen breve y jugoso de toda la psicología tomista. Trata con especial esmero algunas cuestiones particulares. Una es la del conocimiento indirecto del singular por el entendimiento. No hubiese estado demás hacer mención de la corriente tomista, según la cual el entendimiento conoce primeramente, con ayuda de la cogitativa, el singular material, aunque añade esta corriente que ese conocimiento intelectual, no es conceptual, antes se hace por un juicio de existencia, tras este conocimiento preconceptual, viene el conocimiento conceptual, que siempre es de lo universal. (Cf. A. M. KRAPIEC, O. P.: *Analysis formationis conceptus entis exsistentialiter considerati*. Div. Thomas Pi, 59 [1956], 320-350; la cita presente es de las pp. 338-343.) Otra curiosidad que trata el P. Ubeda es acerca de la diversidad substancial de las almas en la misma especie (pp. 154-156). El P. CUERVO, en la introducción al tratado sobre el origen del hombre, trata especialmente sobre la formación del cuerpo del hombre. Asienta esta tesis: 1.ª La evolución en sentido integral y verdadero cabe perfectamente dentro de los principios de la filosofía tradicional y tomista (p. 513). 2.ª El origen del cuerpo del hombre por evolución del mono es cuando menos muy discutible (514), aunque más adelante dice que tal evolución natural no se puede admitir (519-525). El P. VALBUENA, en su tratado sobre la gobernación del mundo y premoción física, se muestra menos ecuánime (pp. 1121-1184): trata primero de la predeterminación física en sentido tradicional en su escuela, y después añade "nuevos esclarecimientos de la cuestión", en que admite las predeterminaciones físicas falibles por voluntad de Dios: se adhiere, pues, a la teoría del P. MARÍN SOLA y del P. MUÑIZ, que, sin pretenderlo, es una aproximación magnífica al monolismo, aunque proteste que no hay tal aproximación.

J. HELLÍN.

Varios autores bajo la dirección de Mons. ANGEL HERRERA ORIA: *Verbum Vitae. La Palabra de Cristo. X. Fiestas de la Virgen.—Fiestas de los Santos.*—Indice general de quiones.—Indice general de materias. XXIX y 1188 pp. BAC, Madrid, 1959. 20 × 12 cm.

Con el presente volumen, que completa el número diez, se cierra la presente colección de la "Palabra de Cristo", que con sorprendente rapidez en obras

semejantes ha ido editando últimamente la Editorial Católica en su Biblioteca de Autores Cristianos. La obra realiza plenamente, aunque con diversa perfección, lo que desde el comienzo nos ofrecía, a saber: "una brillante antología de textos homiléticos; una sistemática exposición de ideas de carácter litúrgico, teológico y filosófico; una amplia síntesis de la doctrina social de los papas; un copioso caudal de hechos históricos, pasajes literarios... y un abundante repertorio de guiones para la predicación del Evangelio a lo largo de todo el año litúrgico". En el presente volumen se añaden las fiestas de la Virgen y de los Santos, con lo que el predicador y expositor de la doctrina cristiana encontrará en esta colección un arsenal completo para su apostolado de magisterio. Termina el presente volumen con dos índices muy amplios y útiles: el primero general de guiones selectos y el segundo también general de materias con referencias a todos los volumenes anteriores.

L. S.

Gutiérrez García, José Luis: *Doctrina Pontificia.* II. *Documentos políticos.* Edición preparada por ..... Estudio, introducción y sumario de tesis por Alberto Martín Artajo, con la colaboración en el Sumario de tesis de Venancio Luis Agudo. Madrid, BAC, 1958. 184 + 1073 pp. 20 × 12 cm.

Aparecido hace algún tiempo (n. 128 de la colección) el IV tomo de esta sección de la BAC de doctrina pontificia con el de *Documentos Marianos,* aparece ahora el segundo con el título *Documentos Pontificios.* La BAC pretende con esta sección recopilar por materias en su texto original (al que añade la versión española) el magisterio pontificio en los últimos cien años; y que lo va logrando con pleno éxito es prueba el presente volumen de Doctrina pontificia, tesoro incomparable no sólo para el seglar culto, sino también para el especialista en la materia, pues la riqueza documental de la obra resalta por el número notable de intervenciones pontificias incluídas en el texto.

A los 62 documentos que aparecen íntegramente incorporados a la obra hay que añadir 350 textos auténticos extractados o simplemente citados en las notas. La pericia y competencia del recopilador, profesor de Ciencia Política del Instituto Social León XIII, avaloran el ingente trabajo que lleva consigo la preparación del presente volumen.

En un magnífico estudio introductorio de cerca de 80 páginas expone don Alberto Martín Artajo con rigor sistemático y fielmente condensada la doctrina política de los Pontífices; y a continuación ha añadido un completo sumario de tesis políticas pontificias, sacadas textualmente de los documentos y que ayuda maravillosamente a la plena inteligencia de la doctrina pontificia. Todo lo cual, y el suficientemente completo índice de materias añadido al final, hace que el presente volumen aparezca plenamente logrado como un precioso instrumento de trabajo científico.

L. Salcedo.

RODRÍGUEZ, FEDERICO: *Doctrina Pontificia.* III. Documentos sociales. Edición preparada por ..... Traducción de los textos latinos e italianos de Carlos Humberto Núñez. Madrid, BAC, 1959. XVI y 1235 pp. 19,5 × 12,5 cm.

Aparece este tercer tomo de la serie titulada Doctrina Pontificia de la Biblioteca de Autores Cristianos, dedicado a difundir la Doctrina Social de la Iglesia. Esta colección de documentos sociales ha sido recopilada por don Federico Rodríguez, profesor de Política Social de la Iglesia en la Universidad de Madrid y del Instituto Social León XIII; se ha seguido en ella la misma orientación que en los precedentes volúmenes de la misma serie "incorporando los textos originales cuando así parecía aconsejarlo su importancia y reduciendo el contenido del volumen a los textos estrictos, sin comentario ni interpretación de ninguna clase. Solamente se han introducido los párrafos introductorios necesarios para fijar las coordenadas bibliográfica e histórica de los textos que el lector podría encontrar más útiles" ...Empieza la presente colección con la "Immersa Pastorum" de Benedicto XIV (20 dic. 1741) y termina con "L'inesauribile misterio" de Pío XII (24 dic. 1956) y recoge un documento de Gregorio XVI, seis de Pío IX, veinte de León XIII, siete de San Pío X, cuatro de Benedicto XV, catorce de Pío XI y treinta y ocho de Pío XII. El curioso lector encontrará aquí, además de las inmortales encíclicas "Rerum Novarum", "Quadragesimo Anno", "Casti Connubi", etc., otros muchos documentos del magisterio ordinario de la Iglesia, cuya utilidad e importancia para enfocar y resolver con acierto los acuciantes problemas sociales de hoy no es preciso recalcar.

L. S.

COPLESTON, F.: *Filosofía contemporánea. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo.* Barcelona, Editorial Herder, 1959. 348 pp. 12 × 20 cm.

Esta obrita del Rev. P. F. Copleston recoge una serie de artículos y de conferencias sobre los dos temas del positivismo y del existencialismo.

Para el público británico es muy interesante la labor emprendida por el autor, por cuanto con perfecto conocimiento del positivismo en sus últimas fases de evolución, y del público a quien se dirige, desarrolla con una presentación nueva las antiguas posiciones de la Metafísica de la gran tradición secular occidental.

He aquí los títulos de los capítulos: La filosofía británica contemporánea.—Reflexiones sobre el positivismo lógico.—Nota sobre verificabilidad.—Otra nota sobre verificabilidad.—Función de la metafísica.—Ver y percatarse.—Significado de los términos que se predican de Dios.—La persona humana en la filosofía contemporánea.—Existencialismo. Introducción.—El existencialismo teísta.—El existencialismo ateo.—Examen crítico del existencialismo.

En España podrá también sernos útil la obra del P. Copleston, especialmente en los ambientes de ciencias naturales y en los dados a la lectura de autores existencialistas, por las acertadas precisiones que da el autor sobre la Metafísica.

J. ROIG GIRONELLA, S. I.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

De los autores:

BENITO DURÁN, ANGEL: *El discurso de San Basilio Magno a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles.* Primera introducción humanístico-cristiana a la Filosofía. Cuenca, 1959. 64 págs. 17 × 24,5 cm.

MARÍN IBÁÑEZ, RICARDO: *Libertad y compromiso en Sartre.* Diputación provincial de Valencia, 1959. 226 págs. 17 × 25 cm.

De los editores:

* Biblioteca de Autores cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN: *Obras.* XVIII. Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas.—Exposición de la Epístola a los Partos.—Indice general de conceptos de los 18 volúmenes. Edición preparada por el P. Fr. Balbino Martín Pérez, O. S. A. VIII y 511 págs. Madrid, 1959. 19 × 12 cm., 80 ptas.

SAN ANTONIO MARÍA CLARET: *Escritos autobiográficos y espirituales.*—Edición preparada por una comisión de Padres Claretianos dirigida por José M. Viñas, C. M. F. XVI y 961 páginas. Madrid. 19 × 12 cm., 105 ptas.

VARIOS AUTORES, bajo la dirección de Mons. Angel Herrera Oria: *Verbum vitae. La palabra de Cristo,* X. Fiestas de la Virgen. Fiestas de los Santos. Indice general de guiones. Indice general de materias. 1.188 págs. Madrid, 1959. 19 × 12 cm., 115 ptas.

VARIOS AUTORES: Año Cristiano. 4 volúmenes. 773, 782, 829, 776 págs. Madrid, 1959. 19 × 12 centímetros, 100 ptas. cada vol.

* C. I. J. G. 6, Rue de Mont-de-Sion. Ginebra, Suiza.

COMISIÓN INTERNACIONAL DE JURISTAS: *La cuestión del Tibet y el imperio de la Ley.* 227 páginas. Ginebra, 1959. 24 × 15 cm.

* Duquesne University. Pittsburgh, 19. Pa. EE. UU. de A.

BAWDEN, F. C., VAN MELSEN, A., LANG Y VOLLERT, C. S. I.: *Symposium on Evolution.* 119 páginas. Pittsburgh, 1959. 20 × 14 cm., 3 Dols.

* E. Gredos. Benito Gutiérrez, 26. Madrid. Ap. 8021.

BRUYNE, EDGAR DE: *Estudios de estética medieval.*—I. De Boecio a Juan Escoto Erígena. 387 págs.—II. Epoca románica, 435 págs.—III. El siglo XIII, 426 págs.—Trad. castellana de Fray Armando Suárez, O. F. Madrid, 1959. 19,6 × 13,5 cm.

* Ed. Herder. Av. José Antonio, 591. Barcelona.

ECHARRI, JAIME, S. I.: *Philosophia entis sensibilis.* 483 págs. Barcelona, 1959. 22 × 14 centímetros, 275 ptas.

SANSGRUBER, KURT: *El Atomo y el Alma.*—El problema de la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo. 252 págs. Barcelona, 1959, 20,2 × 12,4 cm., 68 ptas.

* Kösel-Verlag. Kaiser-Ludwig-Platz, 6. München, 15. Alemania.

BUCHHEIN, KARL: *Logik der Tatsachen.*—Vom geschichlichen Wesen des Schöpfung. 2 Auflage. 295 págs. München, 1959. 19 × 11 cm., 14,80 DM.

SPAEMANN, ROBERT: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration.*—Studien über L. G. A. de Bonald. 211 págs. München, 1959. 22 × 14 cm., 18,50 DM.

* Marquette University Press. 1131 W. Wisconsin Avenue Miwaukee, 3 Wisconsin, Estados Unidos. de A.

GURR, JOHN EDWIN, S. I.: *The Principle of Sufficient Reason in some Scholastic System: (1750-1900).* 196 págs. Milwaukee, 1959. 23 × 15 cm., 6 Dols.

* Philosophical Library, Inc. 15 East 40th Street. New York 16. N. Y.

RUNES DAGOBERT, D.: *Pictorial History of Philosophy.* X y 406 págs. Nueva York, 1959. 28 × 21 cm.

* Presses Universitaires de France. 108 boulevard S. Germain. Paris.

BOISSET, JEAN: *Sagesse et Sainteté dans la pensée de Jean Calvin.* Essai sur l'Humanisme du Reformateur français. 454 págs. París, 1959. 25 × 16 cm., 24 NF.

CASTELLI, ENRICO: *L'enquête quotidienne.* 135 págs. París, 1959. 14 × 23 cm., 8 NF.

LEFEVRE, ROGER: *La métaphysique de Descartes.* 118 págs. París, 1959. 19 × 12 cm., 3,60 NF.

* Universidad Pontificia. Comillas. Santander.

ALONSO, MANUEL: *Temas filosóficos medievales.*—Publicaciones anexas a "Miscellanea Comillas". Serie filosófica, Vol. X. 401 págs. Comillas, 1959. 25,5 × 18 cm., 225 ptas.

* E. Vitte, Editeur. 3 Place Bellecourt, Lyon. Francia.

PUCELLE, JEAN: *Etudes sur la valeur.*—Le règne des fins. L'essence de la civilisation. 458 páginas. Lyon-París, 1959. 12 × 18,5 cm.

CRONICA

Necrología: Dr. Pedro Font Puig.—El Dr. Pedro Font Puig, nacido el 24 de diciembre de 1888, ha fallecido, después de dolorosa enfermedad, en Barcelona el 25 de mayo de 1959.

Cursó los estudios de Filosofía y Letras, además de la carrera de abogado, en la Universidad de Barcelona y Madrid, que culminaron con el Doctorado en 1913. En 1916 opositó a la cátedra de Lógica Fundamental de la Universidad de Murcia, desde donde pasó a la de Barcelona, en virtud de concurso, al morir el catedrático de Psicología de ésta en 1923, D. Cosme Parpal Marqués.

Además de Lógica (que cultivó en sus comienzos de profesorado) y de la Filosofía india (que le interesó siendo todavía estudiante, pero que nunca olvidó en su madurez), sus estudios versaron especialmente sobre Psicología y Pedagogía. Era jefe de la Sección de Pedagogía del Instituto San José de Calasanz, consejero numerario del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, miembro de la Academia de Buenas Letras, académico corresponsal de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, miembro de honor del Instituto Filosófico de Balmesiana.

No son muy numerosos sus escritos científicos porque dedicaba gran parte del tiempo a otras actividades: al principio, al ejercicio de la abogacía; después, desde 1924, a colaborar asiduamente en *Diario de Barcelona*, a la actividad docente en la Escuela Social de Barcelona, pero sobre todo a las clases de la Universidad, en las que sentía su propia vocación y a las que se entregaba complacido.

A pesar de ello, tenemos algunos escritos suyos que recordar, como *El supremo criterio de verdad, la Evidencia*, publicado en 1918; *Dialéctica normativa* (1920), *Introducción general, Lógica y Psicología, a la Filosofía* (reeditada en Barcelona en 1949), *Prenociones psicológicas* (1933), su disertación sobre Fr. Francisco de Vitoria (1946), la conferencia o discurso inaugural universitario "Anomalías entre la Filosofía tradicional y la Ciencia actual. Consecuencias, causas y remedios" (1953), la conferencia pronunciada en el Instituto Filosófico de Balmesiana y publicada en el boletín del mismo Instituto en 1950, "Enjundia psicológica del pensamiento español", otra conferencia pronunciada en el mismo Instituto el 4 de febrero de 1954 y publicada, en resumen, en la revista *Espíritu* núm. 3 (1954), 107-110, etc.

Especialmente hemos de recordar sus dos colaboraciones en nuestra revista PENSAMIENTO: la primera de ellas, en el volumen extraordinario, conmemorativo del centenario de Balmes: "Las doctrinas cosmológicas de Balmes y las teorías físicas contemporáneas" 3 (1947) 241*-251*; la segunda se publicó recientemente en el fascículo de homenaje a los Padres Hellín y Palmés, con el título: "Peligro y daño ya en la enseñanza de la Psicología" 15 (1959) 99-107, cuyos ejemplares de autor pudo ver poco antes de morir.

Los que hemos tratado al Dr. Font no olvidaremos fácilmente su persona, ni perderemos el afecto que le habíamos sentido. Especialmente ahora recuerdo complacido, como rasgos de su carácter, aquella atención y delicadeza de trato; recuerdo también aquella especie de solemnidad y aspecto ceremonioso de que revestía a veces su expresión oral, rasgo que explica por qué sus alumnos le tributaban privadamente con una expresión algo humorista, algo afectuosa (que él mismo conocía y a veces comentaba), la denominación de "Doctor sollemnis"; recuerdo asimismo su entrega profesional a la tarea de profesor y maestro; recuerdo desde 1949—fecha en que empezó mi contacto personal con él—su sincera fe, su vida religiosa, su lucha y sus esfuerzos para ser mejor. Cuando la enfermedad le postró de modo definitivo en el lecho, esperó con

valentía y nobleza cristianas el fin de la vida, que es un principio de vida. Que como hombre tuviera sus fallos, que él lamentaba y contra los que luchaba, no me impide apreciar el sentido noble de su vida. Y al terminar esta necrología, que al principio fué puramente documental, pero que termina en un tono muy diverso, tengo la impresión de que con su muerte he perdido a un amigo.

Conversaciones de Poblet.—Promovidas por la Asociación Menéndez Pelayo, se celebraron el 11 y 12 de septiembre de 1959 las primeras "Conversaciones intelectuales" de Poblet, que versaron sobre zonas limítrofes entre Ciencias naturales y Filosofía, cuyo tema fué "El origen de la vida".

El Real Monasterio de Poblet, que a modo de El Escorial de Cataluña posee las tumbas de sus reyes, añoso de tradición y de vida cultural, dió cobijo bajo el soberbio gótico de sus bóvedas a esta Asamblea, añadiéndole con ello un singular realce.

Se inició la Asamblea con la presidencia del eminentísimo Cardenal de Tarragona (dentro de cuya diócesis cae Poblet), con la asistencia del eminentísimo Cardenal Cerejeira y del reverendo Padre Abad del Monasterio.

Después de unas palabras de bienvenida y presentación del Secretario de la Universidad de Barcelona y Catedrático de Matemáticas, Presidente de la sección de Cataluña y Baleares de la Asociación Menéndez Pelayo, el doctor Enrique Linés, tomó la palabra el primer ponente, doctor Ponz Piedrafita, Catedrático de Físico-química de la Universidad, el cual, partiendo de la comunidad de elementos químicos que hay en el viviente y en el inorgánico, fué descendiendo, en orden de tamaños, hasta llegar a la zona inferior, al microscopio electrónico, en la que, gracias a la difracción de los rayos "X", se puede señalar la posición de los átomos dentro de la molécula, con lo cual expuso la composición de diversas substancias. Este es el medio para que pueda obtenerse por síntesis química alguna de ellas; desde luego, todas las sencillas pueden ser sintetizadas, y se avanza en la composición de otras más complejas, más ricas en aminoácidos. En el interesante intercambio que siguió a la ponencia se tocaron puntos como la suposición de lo que sería la combinación en los orígenes, o sea en antiguas épocas históricas; también se preguntó sobre las fuerzas que estructuran las diversas combinaciones atómicas, tan complejas y constantes; la hipótesis del azar, que en realidad no existe.

Siguió la ponencia del Catedrático de Bio-química de la Universidad, doctor Villar Palasí, con una presentación brillante y como intuitiva de su temática. Describió los caracteres del viviente a base de las proteínas y del ácido nucleico, del cual dependen las enzymas que lo estructurarán. Terminó con una alusión a la dificultad de que se pudiera organizar por azar una sola célula, con otra alusión a la monofilesis, dado que sólo uno de los dos ácidos nucleicos determina toda la serie de vivientes; y, por último, sugirió la hipótesis de que cabe esperar de la técnica científica moderna que algún día se sintetice el ácido nucleico de los virus.

La ponencia siguiente estuvo a cargo del doctor Prevosti, Catedrático de Genética de la Universidad de Barcelona, el cual expuso el estado actual de los conocimientos científicos en cuanto a la transmisión hereditaria. La conversación que siguió fué sumamente interesante porque se tocaron en ella puntos como son: si el mecanismo de transmisión hereditaria se presume que es ahora el mismo que en épocas precedentes; si las substancias no vivientes no podrían también manifestar propiedades similares en la transmisión de ciertos caracteres; hasta qué punto y grado llega la adaptación transmisible, etc.

El Director del Instituto Biológico de Sarriá, Rdo. P. J. Puiggrós, S. I., habló en su ponencia de los virus y la vida, de la dificultad de señalar los límites entre vivientes y no vivientes, de las características principales de los virus en general y de las del viviente, a lo cual se siguió también una interesante y prolongada conversación sobre el tema de la presunta síntesis de los virus.

Sobre la historia de la vida sobre la tierra disertó el doctor Alcabé, Catedrático de la Universidad de Barcelona, el cual empezó exponiendo las diversas hipótesis que se han formulado para explicar de qué manera concreta la Creación divina inició la vida en la tierra, y luego cuáles son las primeras formas de vivientes que nos han dejado restos fósiles, su progresiva complicación estructural a medida que avanzan las edades históricas, etc.

La ponencia filosófica sobre el origen de la vida estuvo a cargo del P. J. Roig Gironella, S. I., Profesor en la Facultad Filosófica de San Cugat del Vallés (Barcelona), el cual dividió su exposición en dos partes: examen cualitativo, es decir, sobre la perfección específicamente superior del viviente, y cuantitativo, o sea examen del problema de la organización, prescindiendo del aspecto anterior cualitativo, y examinándolo meramente a base de cálculo de probabilidades, o al contrario, del finalismo. Después de describir el comportamiento del viviente para inferir sus características más íntimas, definió al viviente como dotado de una "inmanencia teleológica", manifiesta en la nutrición y crecimiento, que no es una mera yuxtaposición espacial de elementos, sino integración y elevación de la materia para los fines teleológicos del todo; la reproducción; la conciencia de los vivientes superiores, etc. Concedió que puedan algún día en el laboratorio sintetizar el ácido nucleico, el cual, asociado a una molécula de proteína, dará como resultado algo que será inorgánico, aunque sus propiedades tendrán cierto parecido lejano con las del viviente, cuyo límite no franqueará. De modo semejante indicó que la transmisión hereditaria de las adaptaciones tiene cierto límite impuesto por la misma naturaleza. No obstante, hizo notar que aunque no cree probable que pueda sintetizarse en el laboratorio un ser viviente, la hipótesis contraria no sería frente a la filosofía escolástica nada más que lo que fué en siglos pasados la creencia de la generación espontánea, ante la cual los filósofos escolásticos no negaban la superioridad específica del viviente sobre la materia inorgánica, sino que explicaban la generación "equívoca" buscando la razón suficiente en causas más remotas, cuyo último término era Dios.

También se tuvo una ponencia dedicada a estudiar el tema desde el contenido de la Revelación Cristiana, manifestada en la Escritura. Fué confiado el tema al Rvdo. P. Sebastián Bartina, S. I., Profesor de Sagrada Escritura en la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona). Las ciencias naturales y la filosofía —dijo—son dos aspectos de la misma razón humana, y ambas se esfuerzan por hallar la verdad, que es una. En ese intento arduo hay que considerar a otro testigo, Dios, si ha hablado sobre el punto que ocupa nuestra atención. La Biblia habla mucho de la vida, pero se impone una reducción progresiva de palabras y contenidos hasta obtener la delimitación concreta del círculo de la vida física. Utilizando el método sintético, aplicado a la universalidad de los Libros Sagrados, y el analítico en pasajes concretos, vió que se afirma indudablemente en la Biblia que Dios es autor, conservador y señor de la vida física y que la interpretación obvia del primer capítulo del Génesis, punto básico de este problema, induce a creer que Dios produjo *inmediatamente* todas las clases de vida. Sin embargo, como es difícil precisar la esencia y actuación de las causas segundas en el lenguaje y mentalidad de los antiguos semitas, queda abierto al estudio y a la investigación inquirir la parte que ellas pudieran haber tenido en el proceso biopoyético. Para resolver este problema se han de tener presentes los datos que aporten las ciencias naturales y la Teología.

La última de las ponencias fué del Rvdo. Dr. José Capmany, Pbro., Profesor de Teología en el Seminario Diocesano de Barcelona, el cual trató del tema del origen de la vida desde el punto de vista teológico. En estas Conversaciones no se trataba de la vida humana y su origen, sino de la vida en general. Ahora bien, afirmó que sobre la síntesis biológica no había nada contenido en la Revelación, ni explícita ni virtualmente. Desarrolló algunos puntos apologéticos, como, por ejemplo, en qué sentido podría tomarse la vida como uno de los argumentos demostrativos de la existencia de Dios; la inanidad de las concepciones ateísticas que se apoyan en el supuesto de la generación espontánea o en una hipotética producción de vida en el laboratorio para inferir el ateísmo, cuando en realidad para el hecho mismo aludido ya se requiere la existencia de Dios; que la dificultad apologética de fondo que puede presentarse a veces al científico puede que sea cuestión de "mentalidad", debida al hecho de que quizá no valora convenientemente otras fuentes de conocimiento (como la Filosofía y la Revelación), que se rigen por métodos distintos de los de las ciencias, se fundan de modo diverso y obtienen una certeza absoluta, de naturaleza superior. Añadió a esto el desarrollo de diversos puntos dogmáticos.

La conversación que siguió a cada una de estas tres últimas ponencias (especialmente a la filosófica) fué más animada, si cabe, que la de las anteriores, y dió lugar a una útil e interesante consideración del tema propuesto al ser éste examinado en su conjunto después de la exposición de especialistas en tan diversas materias, que

aportaron informes sobre el estado actual de los conocimientos de su disciplina acerca del origen de la vida y los problemas que quedan planteados.

Es de esperar que se publiquen a modo de Actas las ponencias y discusiones de estas Conversaciones, cuyo resultado fué un éxito superior al que se podía esperar.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

Décimo Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua francesa.—Enrique Bergson nació el 18 de octubre de 1859. Con ocasión de este centenario, ha tenido lugar en París, del 17 al 20 de mayo, el décimo Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua francesa. Ha sido consagrado enteramente a celebrar la memoria de este gran filósofo y a describir la influencia ejercida por él durante su vida o después de su muerte. El tema general de la asamblea fué: "Bergson y nosotros".

Han tomado parte más de 350 miembros entre los cuales alrededor de 70 presentaron comunicaciones. Estos trabajos habían sido impresos de antemano para que los oyentes tuvieran a su alcance las *Actas del Décimo Congreso;* dichas Actas constituían un número especial del *Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía* (París, Colin). Hubo numerosas delegaciones extranjeras: España, Italia, América, Polonia, Inglaterra, Alemania, Holanda, Bélgica, Suiza y Canadá.

Mons. D. Juan Zaragüeta, profesor jubilado de la Universidad de Madrid, presidió la primera sesión, y presentó una ponencia sobre la libertad, según Bergson. El señor Cruz Hernández, profesor de la Universidad de Salamanca, recordó la alta estima que Unamuno, contrariamente a Ortega y Gasset, tenía de la filosofía bergsoniana. El señor Urmeneta, profesor de la Universidad de Barcelona, describió la estética de la "jovialidad", según Bergson. Por su parte, M. Guy, profesor de la Universidad de Toulouse, mostró lo que José de Vasconcelos debe a este filósofo. La comunicación de Mlle. Maiorana tuvo por título: "Bergson y los pensadores iberoamericanos".

Se inauguró un nuevo método de trabajo para facilitar el intercambio de opiniones. En lugar de distribuir a los diferentes oradores en diversas secciones simultáneas y en salas separadas, se les reunió en pequeños grupos, en forma de "tablas redondas", en las que se trataba un determinado tema. Un "relator", designado de antemano, organizaba y dirigía la discusión. De este modo todos los miembros del Congreso podían asistir y cambiar puntos de vista juntos.

He aquí los doce temas propuestos, que abarcan todo el campo de la filosofía bergsoniana: Sicología, fenomenología, intuición. Duración y memoria. Física. Vida y evolución. Materia, causalidad, discontinuo. Nada, existencialismo. Libertad. Moral. Religión. Estética. Unicidad, unidad y diálogo. Fuentes e historia del bergsonismo.

A lo largo de este Congreso se han intentado numerosos esfuerzos para acercar a Bergson a muchos filósofos anteriores a él. Pero, al cabo, se concluyó que es difícil asignarle un lugar determinado en los sistemas clásicos. En general, Bergson expone las diversas doctrinas según las reacciones que suscitan en su propio espíritu. La medida de su interés por la historia de los sistemas está en razón directa de los puntos de referencia que ellos le ofrezcan para sus reflexiones personales.

Bergson aparece como un pensador original, fuertemente reaccionario contra el ambiente filosófico de su tiempo, para mejor desembarazarse de él. Critica vivamente el positivismo en nombre de los datos de la conciencia, pero no se adhiere al idealismo kantiano. Se enfrenta con el racionalismo en favor de una filosofía de la intuición, a riesgo, sin embargo, de comprometer el valor del concepto. Por lo cual unos le consideran intelectualista, otros le clasifican entre los anti-intelectualistas.

Uno de los "relatores" puso en guardia a los congresistas contra las falsas interpretaciones que amenazan la doctrina de Bergson, del mismo modo que las de todos los grandes pensadores. Se tiende a veces a juzgar a un autor sirviéndose de sus primeros escritos, en lugar de rectificar éstos por las obras ulteriores. Se pierde también de vista el contexto en el que está inscrita su doctrina, las dificultades que éste ha debido superar y los rodeos que haya seguido para imponerse a su ambiente. En fin, las generaciones siguientes, preocupadas de hacer valer sus propios descubrimientos, desprecian lo que deben a un pensador que les ha precedido, atentas sólo a poner bien de relieve los retoques que aportan a su doctrina.

Bergson recorrió diferentes etapas, que jalonan los títulos de sus principales obras: *Essai sur les données immédiates de la conscience-Matiére et mémoire-L'evolution créatrice-Les deux sources de la morale et de la religión*. Reaccionando contra el mecanicismo de Spencer, subraya el papel de la conciencia, de la reflexión, de la vida interior. Reivindicando el puesto que corresponde a la libertad en contra del determinismo, adopta una visión espiritualista del mundo, poniendo de relieve los valores morales y la existencia de Dios. Así "Les deux sources" marcan el punto culminante de sus obras y su testamento revela su adhesión a la religión católica.

Este itinerario como se hizo notar frecuentemente, lo recorre Bergson por propia iniciativa, gracias a un esfuerzo de reflexión personal y a un estudio prolongado de las ciencias positivas. En una conferencia reciente en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, M Gouhier, profesor de la Universidad de París, ha hecho valer la inspiración que ha animado la obra de Bergson: en su punto de partida, el proyecto de establecer una "metafísica positiva" y, toda su vida, la convicción de que la filosofía es ciencia, con el mismo derecho que las otras ciencias humanas.

El deseo de captar las realidades metafísicas por la vía de la experiencia concreta y por medio de una intuición supra-intelectual es quizás la explicación de ciertas ambigüedades señaladas en el curso de este Congreso. ¿Posee Bergson una idea justa de la creación *ex nihilo*? ¿Su concepción de la nada no será tal vez un obstáculo en este terreno? Si bien presenta de la duración una descripción sicológica aguda, se equivoca al concluir la substancialidad del cambio. Lo real no es reductible a la pura mobilidad, sin algún sujeto que soporte la mutación. La ausencia de un elemento común, que conforme una ligazón entre las diversas fases del cambio, implicaría anihilación y creación nueva, sustitución de una realidad por otra desaparecida. El movimiento sería, pues, inoperante e ininteligible.

Pero estos defectos no deben ocultar las beneficiosas aportaciones de la doctrina bergsoniana en una época dominada por el positivismo. M. Gilson, historiador de filosofía medieval y miembro de la Academia Francesa, ofreció sobre este punto a los miembros del Congreso el testimonio de su generación. Con contenida emoción, hizo notar, que Bergson, al refutar el materialismo, al reivindicar el carácter original de la vida y la primacía del espíritu, al atribuir a la moral y a la religión el lugar que les corresponde, ha desempeñado un papel único en la resurrección de la metafísica.

Además de las sesiones de trabajo, tenidas en los anfiteatros de la Sorbona, este Congreso ha dado lugar a manifestaciones de gran interés. En presencia de Mlle. Bergson, hija del ilustre filósofo, se colocó una placa de bronce en el salón del Colegio de Francia, donde enseñó largo tiempo. Otra reunión fué organizada en la Escuela Normal Superior donde primeramente fué alumno y más tarde profesor. En una visita a la Biblioteca Nacional, los congresistas pudieron admirar una rica exposición de recuerdos emocionantes: fotografías, manuscritos, cartas, cuadros, etcétera. Finalmente, la asamblea se clausuró con una sesión solemne en homenaje a Bergson, en presencia del Presidente de la República. Estas jornadas, plenas de éxito, dejarán un grato recuerdo en todos los que las han vivido. El próximo Congreso de Sociedades de Filosofía de lengua francesa se tendrá en Montpellier, en 1961.

Congreso conmemorativo del IV Centenario de la Universidad de Evora.—Del 28 de octubre al 1 de noviembre se ha celebrado con gran brillantez este Congreso en la ciudad de Evora (Portugal), con amplia participación española. En nuestro próximo número publicaremos una amplia información debida a la pluma de nuestro codirector, Jesús Muñoz, S. I.

LIPE

LIBROS "PENSAMIENTO"

Serie A: ESTUDIOS

1. Franco Díaz de Cerio, S. I.:

W. DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL MUNDO HISTORICO

Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general.

De los 17 capítulos, el primero recoge las diversas opiniones sobre el tema: medio centenar de autores. Luego el distinguido profesor de Histo iología de la Universidad Gregoriana realiza un estudio detallado de la marcha del pensamiento unta yano, haciendo ver de modo definitivo como fué el Dilthey real, con sus atisbos, indecisiones, conquistas y limitaciones. Todo visto en su malla cronológica, que resuelve más de un problema artificial. Se examinan todas las obras de Dilthey, en especial su epistolario y los años de juventud. Al fin se da una síntesis de todo su pensamiento. La bibliografía del tema es completa. Además se ofrece una bibliog afía general, ordenada problemáticamente, tanto de Dilthey como sobre Dilthey, con más de 400 títulos.

2. Juan Roig Gironella, S. I.:

ESTUDIOS DE METAFISICA. VERDAD - CERTEZA - BELLEZA

La primera parte de esta interesante obra aborda un tema que es hoy día de tanta actualidad como la llamada "Metafísica del conocimiento", pero lo aborda de un modo enteramente original a base de mostrar la conexión entre la Verdad absoluta—que rechaza el relativismo, aquí copiosamente expuesto e investigado—y su fundamentación en la existencia de Dios, demostrada así no por un "salto metalógico" de la fina idad, ni por un "análisis transcendental", sino por un camino que parte de la experiencia.—La segunda parte sobre la Certeza Moral es interesantísima para los historiadores, los escrituristas, los teólogos, etc., que hallarán una investigación original y profunda sobre el carácter y los fundamentos de la Certeza Moral.—La tercera parte se consagra a los fundamentos de la Estética, y al entronque de la Belleza con el ser.

3. Francisco Peccorini Letona, S. I.:

GABRIEL MARCEL. LA "RAZON DE SER" EN LA "PARTICIPACION"

Conocida es la obra de Marcel en sus varios aspectos por estudios de detalle. Pero era preciso un esfuerzo de síntesis, que dispusiese y concent ase la copiosa producción del titulado existencialista católico en torno a un núcleo fundamental de su reflexión. Con este propósito de penetración en la mente del pensador y artista, el R. P. Peccorini, después de completar el examen de todas sus obras con la lectura de otros escritos desconocidos aún del público, y de contrastar opiniones mediante el diálogo personal con diversos especialistas sobre el tema y con el propio autor estudiado, presenta una visión personal de la contribución aportada al pensamiento cristiano por Marcel.

EN PRENSA:

Serie A: ESTUDIOS

Pedro Hispano: Obras Filosóficas. I, Scientia Libri De Anima. Segunda edición notablemente mejorada, con prólogos, notas y apuntes críticos por el R. P. Manuel Alonso Alonso.

Serie B: COLABORACION

Luis Martínez Gómez, S. I.:

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 1940-1958

Hay varios volúmenes en preparación cuyas características serán dadas a conocer en breve al público.

Juan Flors, Editor.—Vía Layetana, 53.—Barcelona.